David Hume
über
die menschliche Natur
aus dem Englischen
nebst
kritischen Versuchen
zur Beurtheilung dieses Werks

von
Ludwig Heinrich Jakob
Professor der Philosophie
in Halle.

Dritter Band.
Ueber die Moral.

Halle
bei Hemmerde und Schwetschke
1792.

Durae ſemper virtutis amator,
Quaere quid eſt virtus, et poſce exemplar honeſti.

LUCAN.

SEINER

HERZOGLICHEN DURCHLAUCHT

DEM

ERBPRINZEN

VON AUGUSTENBURG

CHRISTIAN FRIEDRICH

EINEM

GELEHRTEN KENNER

UND THÄTIGEN BEFÖRDERER

DER PHILOSOPHIE

AUS

TIEFER EHRFURCHT

GEWIDMET

VON

DEM ÜBERSETZER.

Vorrede.

Es ist kein Zweifel, daſs der praktiſche Inhalt der beiden letzteren Bände des Humiſchen Werks noch weit mehr Leſer an ſich ziehen wird, als die abſtrakte und ihrer Natur nach gröſstentheils trockene Theorie des Erkenntniſsvermögens, welche im erſten Bande enthalten iſt. Selbſt der gemeine Verſtand entdeckt in dieſem gar zu leicht, daſs er durch eine kontinuirliche Reihe von Vernünfteleien geführt wird; er ermüdet in den Irrgängen, und überläſst ſich lieber einem Führer, der ihn,

ſoll-

sollte es auch auf Schleichwegen seyn, zu dem gewünschten Ziele bringt. Aber auch dem gelehrten Verstande behagt es selten, alle Anfälle eines so argen Skeptikers auszuhalten. Die Stösse, die er empfängt, sind oft zu hart, als daſs er ein Vergnügen daran finden sollte, ihnen freiwillig entgegen zu gehen. Gelehrte verstummen nicht gern vor Einwürfen, und wenn sie auch durch geläufigen Widerspruch ihre Verlegenheit zu verbergen suchen; so überzeugt sie doch ihr Gewissen allzuoft von der Unzulänglichkeit ihrer Gründe. Eine Empfindung, welche der gewöhnliche Schlag von Menschen gern vermeidet. Fast nur den kann die Lektüre jenes ersten Bandes durchgängig amüsiren, der entweder Schadenfreude genug hat sich an der Verlegen-

genheit eingebildeter Weisen zu weiden, oder der sich stark genug fühlt, alle Theile des Humischen Gebäudes zu zerstören und die Erwartungen der Vernunft gegen alle seine Angriffe auf das vollkommenste zu rechtfertigen.

Die Humische Theorie des Begehrungsvermögens scheint dagegen weit plausibler. Hier sind nicht nur die allgemein interessantesten Erscheinungen der menschlichen Natur auf eine leichte und angenehme Weise erklärt; sondern die Erklärungsart stimmt auch mit den Meinungen mehrerer sehr beliebter philosophischen Schriftsteller überein. Die Erfahrung scheint alles, was behauptet wird, auf das vollkommenste zu bestätigen, und die Vernunft freuet sich von vielen Erscheinungen Gründe zu

finden, nach denen sie sich lange umsonst umgesehen hat.

Allein so reich auch dieses Werk an richtigen psychologischen Beobachtungen und interessanten Erfahrungen ist; so vortrefflich auch sehr viele Erscheinungen erklärt sind; so viel Scharfsinn man in der Auffindung und Darstellung der Gesetze antrifft; so wenig hält doch die darinn aufgestellte Theorie des Willens und der Sittlichkeit die Prüfung der Vernunft aus. Hume bleibt auch hier seinen skeptischen Grundsätzen treu, indem er der Vernunft alle Fähigkeit über Moralität zu urtheilen oder sie gar zu erzeugen abspricht, und selbige ganz den Sinnen und der Einbildungskraft zueignet. Im ersten Theile sahen wir unsern Philoso-

losophen oft inne halten und über seine eignen Ausschweisungen erstaunen; der gemeine Verstand schien ihn oft in seinen eignen Urtheilen wankend zu machen. In den praktischen Behauptungen der letzteren Bände findet sich dagegen keine Spur von einem solchen Misstrauen. Muthigen und sichern Schritts geht er darauf los, alle Selbstthätigkeit der Vernunft zu vernichten, und findet um so weniger Bedenklichkeiten dabey, alle ihre Wirkungen von den Sinnen herzuleiten, da viele seiner berühmten Zeitgenossen mit ihm auf gleiche Entdeckungen gestossen waren.

Das Falsche eines solchen praktischen Systems ist um so blendender und verführerischer für den Verstand, da es mit so vielen wahren Sätzen und

richtigen Beobachtungen durchwebt iſt. Der Beifall, welchen die Wahrheit erzwingt, geht ohne Bedenken zu der Falſchheit über, die ſein und künſtlich mit ihr verkettet iſt. Das Humiſche Syſtem der Sittenlehre gleicht einem Lande, das unüberwindliche Feſtungen hat, die es aber nicht ſchützen können. Wer das Reich durch die feſten Plätze zu erobern gedenkt, zieht den Krieg ohne allen Gewinn in eine ewige Länge. Der Erfahrnere aber bezwingt das Land, und die feſten Städte folgen ſeinen Siegen von ſelbſt. Die Beobachtungen über die Natur des menſchlichen Begehrungsvermögens ſind in Hume's Werke gröſstentheils vortrefflich und wahr, und wer dieſe anzutaſten gedächte, würde wenig ausrichten. Aber ſobald er

seine physische Methode auch auf die Moralität anwendet, und das Moralische physischen Gesetzen unterwirft, so verschwindet die Wahrheit seines Raisonnements augenblicklich, und nur die vorhergegangenen bündigen Schlüsse erhalten den Schein der Wahrheit bey den darauf folgenden Trugschlüssen. Man hat in der That nur Eins darzuthun, um den Schein zu entdecken, und dieses Eine besteht darinne, daſs man zeigt, es sey unmöglich die sittlichen Principien auf empirischem Wege zu finden, indem die psychologischen Gesetze, welche dadurch erkannt werden, daſs ihnen die Erfahrung durchgängig gemäſs ist, von den moralischen, denen die Erfahrung, d. i. das, was geschieht, sehr häufig widerspricht, wesentlich verschie-

ſchieden ſind, und daher eine der Art nach ganz verſchiedene Unterſuchung erfodern. Hierdurch allein muſs es ſich ſchon offenbaren, daſs die wahren und ſchönen pſychologiſchen Beobachtungen, in ſo fern ſie Gründe der Sittenlehre abgeben, oder die Natur der Sittlichkeit erklären ſollen, lauter Blendwerk hervorbringen müſſen, indem ein ſolcher Zuſammenhang zwiſchen dem phyſiſchen Begehrungsvermögen und der Moralität gar nicht möglich iſt, und die Kräfte des erſtern für ſich allein gar nicht hinreichen die letztere hervorzubringen. Aber noch deutlicher wird es ſich zeigen, daſs die Moralität gar nicht nach Erfahrungsgeſetzen beurtheilt werden könne, wenn man die wahre Theorie der Sittlichkeit der Humiſchen ſo

ge-

genannten Sittenlehre in facto entgegengeſtellt, und die Verirrungen des engliſchen Philoſophen zu-gleich mit poſitiver Einſicht vertauſchen läſst. Auf ſolche Weiſe wird man zugleich die Urſachen deſto deutlicher angeben können, welche Humen auf die-ſen Weg trieben; und wenn dieſe Auseinanderſetzung gehörig ausfällt: ſo läſst ſich hoffen, daſs durch die genauere Einſicht des philoſophiſchen Syſtems Eines Mannes zugleich auch unſre Erkenntniſs des menſchlichen Verſtandes überhaupt erweitert wer-den wird. Denn auf je mannichfaltigeren Wegen wir denſelben beobachten, deſto vertrauter wird unſere Bekanntſchaft mit ihm.

Dieſes ſind die Grundſätze, nach welchen der Ueberſetzer Hume's praktiſche Philoſophie zu prü-

ſen gedenkt. Da die Materien, welche in beiden Bänden abgehandelt ſind, genau zuſammenhängen und als ein Ganzes beurtheilt werden müſſen; ſo wollte er lieber den Text erſt vollſtändig liefern und ſeine kritiſchen Verſuche über die beiden letztern Theile in einem beſondern Bande folgen laſſen. Da überdem in den Eſſays einige neuere Abhandlungen ſich ſinden, die, ob ſie ſchon nicht unmittelbar zum Syſtem gehören, doch von ungemein intereſſantem Inhalte ſind, und mit den bisher verhandelten Materien in ſehr naher Verbindung ſtehen; ſo werden dieſe mit meinen Verſuchen noch einen ebenmäſsigen Band ausmachen.

Halle den 14. Januar 1792.

Inhalt

Inhalt.

Abhandlung über die menschliche Natur.

Drittes Buch.

Von der Moral.

Erster Theil.

Von Tugend und Laster überhaupt.

Erster Abschnitt. Der moralische Unterschied rührt nicht von der Vernunft her Seite 1

Zweiter Abschnitt. Der moralische Unterschied rührt von einem moralischen Sinne her 28

Zweiter Theil.

Ueber die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.

Erster Abschnitt. Ob die Gerechtigkeit eine natürliche oder künstliche Tugend sey? 39

Zweiter Abschnitt. Von dem Ursprunge der Gerechtigkeit und des Eigenthums 52

Dritter Abschnitt. Ueber die Regeln, nach welchen das Eigenthum bestimmt wird 83

Vierter Abschnitt. Von der Uebertragung des Eigenthums durch Einwilligung 110

Fünfter Abschnitt. Von der Verbindlichkeit der Versprechungen 114

Sechster Abschnitt. Noch einige Betrachtungen über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit Seite 133

Siebenter Abschnitt. Ueber den Ursprung der Regierung 147

Achter Abschnitt. Von der Quelle des bürgerlichen Gehorsams 157

Neunter Abschnitt. Von den Grenzen des bürgerlichen Gehorsams 176

Zehnter Abschnitt. Von den Objekten des Gehorsams 183

Elfter Abschnitt. Von den Gesetzen der Völker 207

Zwölfter Abschnitt. Von der Keuschheit und Bescheidenheit 212

Dritter Theil.

Von den übrigen Tugenden und Lastern.

Erster Abschnitt. Von dem Ursprunge der natürlichen Tugenden und Laster 220

Zweiter Abschnitt. Von der Gröſse der Seele 251

Dritter Abschnitt. Von der Güte und dem Wohlwollen 269

Vierter Abschnitt. Von den natürlichen Fähigkeiten 277

Fünfter Abschnitt. Einige weitere Betrachtungen über die natürlichen Tugenden 291

Sechster Abschnitt. Beschluſs dieses Buchs 297

Abhand-

Abhandlung
über
die menschliche Natur.

Drittes Buch.
Ueber die Moral.

Erster Theil.
Von Tugend und Laster überhaupt.

Erster Abschnitt.
Der moralische Unterschied rührt nicht von der Vernunft her.

Alle abstrakte Untersuchungen führen die Unbequemlichkeiten bei sich, dass man einen Gegner zum Stillschweigen bringen kann, ohne ihn zu überzeugen, und dass dasselbige starke Nachdenken erfodert wird, ihre Gültigkeit zu empfinden, als anfänglich nöthig war, sie zu erfinden. Wenn wir unser Zimmer verlassen, und in die Geschäffte des gemeinen Lebens übergehen, so scheinen die Schlüsse der Spekulation, wie Phantome der Nacht bei der Annäherung des Morgens zu verschwinden; und es ist

schwer selbst diejenige Ueberzeugung zu behalten, die man sich erst mit Mühe erworben hat. Dieses ist am deutlichsten bei einer langen Kette von Schlüssen zu sehen, wo wir die Gewissheit der ersten Sätze bis zu Ende behalten müssen und wo wir oft die geläufigsten Maximen sowohl der Philosophie als des gemeinen Lebens aus dem Gesichte verliehren. Indessen bin ich doch nicht ohne Hoffnung, dass das gegenwärtige philosophische System um so mehr eine Festigkeit erhalten wird, je weiter es fortrückt; und dass unsre Philosophie über die Moral dasjenige erst recht befestigen soll, was wir über den Verstand und die Leidenschaften gesagt haben. Die Moral ist ein Gegenstand, dessen Interesse über alles andere geht. Bei jeder Entscheidung über sie, ist, nach unsrer Meinung, die Ruhe der Gesellschaft mit im Spiele; und es ist einleuchtend genug, dass ein solches Interesse machen muss, dass unsre Spekulationen ein realeres und solideres Ansehen erhalten, als wenn sie Gegenstände betreffen, die uns gröstentheils gleichgültig sind. Was uns stark afficirt, schliessen wir, kann niemals eine Schimäre seyn; und eine Frage, denken wir, wobei unsre Leidenschaft auf die eine oder die andere Art mit verwickelt ist, liegt in den Grenzen der menschlichen Fassungskraft: woran wir in andern Fällen dieser Art zu zweifeln geneigt sind. Ohne diesen Vortheil würde ich es nie unternommen haben, einen dritten Band voll solcher abstrakter Philosophie in einem Zeitalter zu schreiben, wo der gröste Theil der Menschen nur zu seinem Vergnügen lesen

lesen will, und wo alles verworfen wird, zu dessen Verständniss ein ungewöhnlicher Grad von Aufmerksamkeit erfordert wird.

Es ist bemerkt worden, dass dem Gemüthe niemals etwas anders gegenwärtig ist, als seine Vorstellungen, und dass alle Handlungen des Sehens, Hörens, Urtheilens, Liebens, Hassens und Denkens unter dieser Benennung begriffen ist. Die Seele kann nie eine Handlung äussern, die man nicht unter dem Namen der Vorstellung befassen könnte, und folglich passt dieser Ausdruck eben sowohl auf solche Urtheile, wodurch wir das moralische Gute und Böse unterscheiden, sondern auch auf jede andere Wirkung der Seele. Einen Charakter loben, einen andern tadeln, sind nur so viele verschiedene Vorstellungen.

Da nun die Vorstellungen in zwei Gattungen zerfallen, nemlich in Impressionen und Begriffe, so giebt diese Unterscheidung Gelegenheit zu einer Frage, mit welcher wir unsre gegenwärtige Untersuchung über die Moral eröffnen wollen. Diese ist: Ob der Unterschied zwischen Tugend und Laster auf Begriffen oder Impressionen beruht, und ob wir durch diese oder jene das Lob- oder Tadelnswürdige einer Handlung bestimmen? Dieses wird alle weitschweifige Erörterungen und Deklamationen unmittelbar abschneiden und uns zu etwas Bestimmten und Entscheidenden über die gegenwärtige Materie führen.

 Die-

Diejenigen, welche ſagen, daſs die Tugend nichts als eine Uebereinſtimmung mit der Vernunft ſey, daſs es gewiſſe Realitäten und Negationen der Dinge gebe, die für jedes vernünftige Weſen, das ſie betrachtet, dieſelbigen wären; daſs die unveränderlichen Geſetze des Rechts und Unrechts nicht nur dem menſchlichen Weſen, ſondern der Gottheit ſelbſt Verbindlichkeit auflegen: Alle dieſe Syſteme kommen in der Meinung überein, daſs die Moralität, gleich der Wahrheit blos durch Begriffe und deren Nebeneinanderſtellung und Vergleichung unterſchieden wird. Um alſo über dieſe Syſteme zu urtheilen, dürfen wir nur erwägen, ob es möglich ſey, durch Vernunft allein das moraliſche Gute von dem Böſen zu unterſcheiden, oder ob noch andre Principien hinzukommen müſſen, um uns in den Stand zu ſetzen, dieſen Unterſchied zu machen.

Wenn die Moralität der Regel nach keinen Einfluſs auf menſchliche Leidenſchaften und Handlungen hätte, ſo wäre es vergeblich, daſs man ſich ſo viele Mühe giebt, ſie einzuprägen; und es würde nichts unnützer ſeyn, als die Menge von Regeln und Vorſchriften, womit alle Moraliſten ſo reichlich verſehen ſind. Man theilt die Philoſophie gewöhnlich in die ſpekulative und praktiſche Philoſophie; und da die Moral immer unter der letztern begriffen wird, ſo wird vorausgeſetzt, daſs ſie auf unſre Leidenſchaften und Handlungen einflieſse, und über die ſtillen und unthätigen Urtheile des Verſtandes hinausgehe. Und dieſes beſtätiget auch die gemeine

Erfah-

Erfahrung, indem fie uns lehrt, dafs Menfchen oft durch ihre Pflicht regiert, von einigen Handlungen durch die Meinung, als ob fie ungerecht wären, abgefchreckt und zu andern durch die Vorftellung ihrer Verbindlichkeit angetrieben werden.

Da alfo die Moral einen Einflufs auf Handlungen und Leidenfchaften hat, fo folgt, dafs fie nicht von der Vernunft herrühren kann; und diefes deshalb, weil, wie wir fchon bewiefen haben, die Vernunft nie einen folchen Einflufs haben kann. Moralifche Vorftellungen erwecken Leidenfchaften und befördern oder verhindern Handlungen. Die Vernunft für fich felbft aber ift in diefem Stücke ganz ohnmächtig. Die Regeln der Sittlichkeit können alfo unmöglich Schlüffe unfrer Vernunft feyn.

Kein Menfch kann, glaube ich, die Richtigkeit diefer Schlufsfolge leugnen; und es giebt auch keinen andern Weg ihr zu entgehen, als wenn man denjenigen Grundfatz leugnet, worauf fie fich gründet. So lange als eingeräumt wird, dafs die Vernunft keinen Einflufs auf unfre Leidenfchaften und Handlungen haben kann, wird man vergeblich behaupten, dafs die Moralität nur durch Vernunftfchlüffe entdeckt werden kann. Ein thätiges Princip kann fich nie auf ein unthätiges gründen; und wenn die Vernunft für fich felbft unthätig ift, fo mufs fie in allen ihren Geftalten und Aeufserungen alfo bleiben, fie mag fich nun bei phyfifchen oder moralifchen Gegenftänden äufsern,

fie

sie mag die Kräfte der äussern Körper oder die Handlungen der vernünftigen Wesen betrachten.

Es würde ekelhaft seyn, alle die Gründe zu wiederholen, wodurch ich bewiesen habe *), dass die Vernunft vollkommen träge ist, und nie eine Handlung oder Leidenschaft weder erzeugen noch hindern kann. Man wird sich leicht an das erinnern, was über diesen Gegenstand gesagt worden ist. Ich will bei dieser Gelegenheit nur einen dieser Gründe wieder anführen, und mich bemühen, denselben noch bündiger und auf den gegenwärtigen Fall noch passender vorzutragen.

Die Vernunft ist das Vermögen die Wahrheit und Falschheit zu entdecken. Die Wahrheit oder Falschheit besteht aber in einer Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung entweder mit den realen Verhältnissen der Begriffe oder mit der realen Existenz und dem wirklichen Dinge. Was also dieser Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung gar nicht fähig ist, kann auch weder wahr noch falsch, und folglich auch nie ein Objekt unsrer Vernunft seyn. Nun ist offenbar, dass unsre Leidenschaften, unser Wollen und unsre Handlungen einer solchen Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung nicht fähig sind; weil sie selbst ursprüngliche Thatsachen und Realitäten sind, die ihre Vollständigkeit in sich selber haben und keine Beziehung auf andre Leidenschaften, Willensthätigkeit und

*) S. Buch 2. Th. 3. Abschn. 3.

und Handlungen in sich schliessen. Es ist also unmöglich, dass sie für wahr oder falsch ausgegeben werden und der Vernunft zuwider seyn oder mit ihr übereinstimmen können.

Dieses Argument hat für unsern gegenwärtigen Zweck einen doppelten Vortheil. Denn es beweiset direkte, dass die Handlungen ihren Werth nicht von der Uebereinstimmung mit der Vernunft erhalten, und dass das Tadelnswürdige derselben nicht von einem Widerspruche in der Vernunft herrührt; und es beweiset dieselbe Wahrheit zugleich noch mehr indirekte, indem es uns zeigt, dass die Vernunft, da sie nie unmittelbar eine Handlung weder durch ihren Widerspruch hindern, noch durch ihren Beifall hervorbringen kann, nicht die Quelle des Moralisch-Guten und Bösen ist, als welche beide diesen Einfluss wirklich haben. Handlungen können lob- oder tadelnswerth, aber deshalb nicht vernünftig oder unvernünftig seyn. Lob- oder tadelnswerth ist also nicht mit vernünftig und unvernünftig einerlei. Das Verdienst und die Schuld der Handlungen widerspricht oft unsern natürlichen Neigungen, und bisweilen schränkt es dieselben ein. Die Vernunft aber hat keinen solchen Einfluss. Der moralische Unterschied kann also nicht aus der Vernunft entspringen. Die Vernunft ist ohne alle Thätigkeit, und kann also nie die Quelle eines so thätigen Princips seyn, als das Gewissen oder ein moralischer Sinn ist.

Aber

Aber vielleicht könnte man ſagen, daſs, obſchon nicht der Wille oder die Handlung der Vernunft unmittelbar widerſprechen kann, wir dennoch in einigen Stücken, welche die Handlung begleiten, d. i. in ihren Urſachen oder Wirkungen einen ſolchen Widerſpruch finden können. Die Handlung kann ein Urtheil verurſachen, oder kann indirekte durch ein Urtheil verurſacht werden, wenn das Urtheil mit der Leidenſchaft zuſammenwirkt; und durch einen Miſsbrauch der Sprache, den die Philoſophie nicht billigen kann, wird derſelbige Widerſtand der Handlung beigelegt. In wie weit dieſe Wahrheit oder Falſchheit die Quelle der Moralität ſeyn kann, das wollen wir jetzt erwägen.

Es iſt bemerkt worden, daſs die Vernunft in einem ſtrengen und philoſophiſchen Sinne nur auf eine doppelte Art einen Einfluſs auf unſer Betragen haben kann: Entweder wenn ſie uns von dem Daſeyn eines Dinges unterrichtet, das ein eigenthümliches Objekt von ihr iſt, und dadurch eine Leidenſchaft erweckt; oder wenn ſie die Verknüpfung zwiſchen Urſachen und Wirkungen entdeckt, ſo daſs ſie uns Gelegenheit giebt eine Leidenſchaft zu zeigen. Dieſes ſind die einzigen Arten von Urtheilen, welche unſre Handlungen begleiten, oder von denen man einigermaſsen ſagen kann, daſs ſie ſie hervorbringen; und man muſs geſtehen, daſs dieſe Urtheile oft falſch und irrig ſeyn mögen. Eine Perſon kann in Leidenſchaft gerathen, wenn ſie nur glaubt, daſs in einem Objekte Luſt oder Unluſt liege, das

an ſich gar keine Fähigkeit hat dergleichen Empfindungen hervorzubringen, oder welches wohl gar das Gegentheil von dem hervorbringt, was man ſich einbildet. Ein Menſch kann alſo falſche Mittel wählen ſeinen Zweck zu erreichen, und kann durch eine ſolche thörichte Aufführung, die Ausführung eines Vorhabens, anſtatt ſie zu beſchleunigen, vielmehr verhindern. Man kann hier ſagen, daſs die falſchen Urtheile auf die Leidenſchaften und Handlungen, welche mit ihnen verknüpft ſind, einflieſsen, und daſs ſie ſie, wenn man figürlich und uneigentlich reden will, unvernünftig machen. Aber alles dieſes zugegeben, iſt doch leicht zu bemerken, daſs dieſe Irrthümer ſo wenig die Quelle aller Unmoralität ſeyn können, daſs ſie gewöhnlich unſchuldig ſind, und derjenigen Perſon, die ſo unglücklih iſt, in dergleichen zu verfallen, gar keine Schuld zuziehen. Sie erſtrecken ſich nicht weiter, als daſs ſie eine irrige That (errorem facti) hervorbringen, welche nach den Moraliſten im Allgemeinen nicht laſterhaft iſt, da ſie gar nicht von der Willkühr abhängt. Ich bin mehr zu beklagen als zu tadeln, wenn ich mich in Anſehung des Einfluſſes der Objekte auf mein Wohl und Weh irre, oder wenn ich nicht die rechten Mittel treffe meine Neigungen zu befriedigen. Kein Menſch kann dergleichen Irrthümer als Fehler meines moraliſchen Charakters anſehen. Eine Frucht zum Beiſpiel, die an ſich unangenehm iſt, erſcheint mir in einer Entfernung, und durch einen Irrthum bilde ich mir ein, daſs ſie angenehm und wohlſchmeckend

ſey.

sey. Hier ist ein Irrthum. Ich erwähle gewisse Mittel diese Frucht zu erreichen, die mir nicht zu meinem Zwecke verhelfen. Dieses ist ein zweiter Irrthum; nun ist es nicht möglich, dass noch ein dritter sich in unsre Schlüsse, welche die Handlungen betreffen, einmischen könnte. Ich frage nun, ob ein Mensch in dieser Lage, der sich dieser zwei Irrthümer schuldig gemacht hat, so unvermeidlich sie immer gewesen seyn mögen, als ein Lasterhafter und Verbrecher anzusehen ist? Oder ob man sich wohl einbilden kann, dass dergleichen Irrthümer die Quelle aller Unmoralität sind?

Und hier ist der rechte Ort zu bemerken, dass der moralische Unterschied, wenn er auf der Wahrheit oder Falschheit von dergleichen Urtheilen beruhete, allemal da statt haben müsste, wo wir dergleichen Urtheile fällen; und es würde kein Unterschied seyn, ob die Frage einen Apfel oder ein Königreich beträfe, oder ob der Irrthum vermeidlich oder unvermeidlich wäre. Denn da das Wesen der Moralität nach dieser Voraussetzung in einer Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Vernunft beruhet, so sind die übrigen Umstände gänzlich willkührlich, und können einer Handlung den Charakter der Tugend oder des Lasters weder geben noch nehmen. Wozu noch kömmt, dass da diese Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung keine Grade zuläst, alle Tugenden und Laster vollkommen gleich seyn würden.

Sollte

Sollte man einwenden, daſs, obgleich ein Irrthum in Anſehung der That nicht laſterhaft wäre, dennoch ein Irrthum in Anſehung des Rechts es oft ſey; und daſs dieſes die Quelle aller Unmoralität ſeyn könne; ſo würde ich erwiedern, daſs ein ſolcher Irrthum ganz unmöglich die urſprüngliche Quelle der Unmoralität ſeyn kann, weil er ein wirkliches Recht und Unrecht ſchon vorausſetzt; d. h. einen reellen Unterſchied in moraliſchen Dingen, der unabhängig von dieſen Urtheilen iſt. Ein Irrthum in Anſehung des Rechts kann daher wohl eine Art von unmoraliſcher Handlung werden; aber ſie iſt ſelbſt nur abgeleitet und iſt auf eine andre gegründet, die ihr vorhergeht.

Was diejenigen Urtheile anbetrifft, welche die Wirkungen unſrer Handlungen ſind, und welche, wenn ſie falſch ſind, Gelegenheit geben die Handlungen für der Wahrheit und der Vernunft entgegen zu halten; ſo bemerken wir, daſs unſre Handlungen niemals weder ein wahres noch ein falſches Urtheil in uns verurſachen, und daſs ſie nur auf Andere einen ſolchen Einfluſs haben. Es iſt gewiſs, daſs eine Handlung bei vielen Gelegenheiten, falſche Schlüſſe bei Andern erwecken kann; und daſs eine Perſon, die durch ein Fenſter ein zärtliches Betragen von mir mit meines Nachbars Frau ſieht, ſo einfältig ſeyn kann ſich einzubilden, es ſey ganz gewiſs meine eigne Frau. In dieſer Rückſicht iſt meine Handlung einer Lüge oder Falſchheit ähnlich; jedoch mit dem weſentlichen Unterſchiede, daſs ich die Handlung

nicht mit der Abſicht begehe, ein falſches Urtheil in dem Andern zu verurſachen, ſondern blos meine Luſt und meine Leidenſchaft zu befriedigen. Demohnerachtet verurſacht ſie zufälligerweiſe einen Irrthum und ein falſches Urtheil, und die Falſchheit ihrer Wirkungen kann, nach einer ſeltſamen figürlichen Art zu reden, der Handlung ſelbſt beigelegt werden. Aber ich kann doch keinen Vorwand für die Vernunft ſehen, um zu behaupten, daſs die Neigung, einen ſolchen Irrthum zu verurſachen, der erſte Grund oder die urſprüngliche Quelle aller Unmoralität ſeyn ſollte *).

So

*) Man ſollte meinen, es ſey ganz überflüſſig, dieſes zu beweiſen, wenn nicht ein neuerer Schriftſteller, der das gute Glück gehabt hat ſich einiges Anſehen zu erwerben, in allem Ernſt behauptet hätte, daſs eine ſolche Falſchheit der Grund aller Schuld und aller moraliſchen Häſslichkeit ſey. Um die Falſchheit dieſer Hypotheſe zu entdecken, dürfen wir nur erwägen, daſs ein falſcher Schluſs aus einer Handlung gezogen wird, blos vermittelſt einer Dunkelheit der natürlichen Principien, welche macht, daſs eine Urſache insgeheim in ihren Wirkungen durch entgegengeſetzte Urſachen unterbrochen wird, und welche die Verknüpfung zwiſchen zwey Objekten ungewiſs und veränderlich macht. Da nun eine ähnliche Ungewiſsheit und Veränderlichkeit der Urſachen ſelbſt bey phyſiſchen Objekten ſtatt findet, und einen ähnlichen Irrthum in unſerm Urtheile hervorbringt, ſo müſste folgen, wenn jene Geſchicklichkeit, einen Irrthum zu erzeugen, das Weſen des

La-

So ift es alfo nach allen diefen Betrachtungen unmöglich, dafs der moralifche Unterfchied des Guten und Böfen durch Vernunft gemacht werden foll; weil diefer Unterfchied einen Einflufs auf unfre Handlungen haben mufs, deffen die Vernunft allein gar nicht fähig ift. Vernunft und Urtheilskraft können zwar die Mittelurfachen einer Handlung feyn, indem fie eine Leidenfchaft in Bewegung bringen oder ihr eine Richtung ertheilen: Aber dann behauptet man nicht, dafs ein Urtheil diefer Art feiner Wahrheit oder Falfchheit nach mit Tugend oder Lafter verknüpft fey. Und was die Urtheile anbetrifft,

Lafters und der Unmoralität wäre, dafs auch leblofe Dinge lafterhaft und unmoralifch feyn könnten.

Umfonft verläfst man fich darauf, dafs leblofe Dinge ohne Freiheit und Wahl handeln. Denn da Freiheit und Wahl nicht nothwendig find, zu machen, dafs eine Handlung einen irrigen Schlufs in uns hervorbringt, fo können fie in keiner Rückficht wefentlich zur Moralität gehören; und ich kann nicht leicht begreifen, wie fie nach diefem Syftem dafür angefehen werden können. Wenn das Beftreben, einen Irrthum zu verurfachen, der Urfprung der Unmoralität ift, fo wird auch diefes Beftreben und die Unmoralität in jedem Falle unzertrennlich feyn.

Nehmt bey dem vorigen Falle an, dafs ich bey den Freiheiten, die ich mir bey meines Nachbars Frau nahm, die Vorficht gebraucht hätte, das Fenfter zuzumachen, fo würde ich keiner Unmoralität fchuldig gewefen feyn; und zwar blos deswegen, weil meine Handlung, weil fie ganz verborgen war, gar

trifft, welche durch unſre Urtheile verurſacht werden, ſo können ſie noch weit weniger den Handlungen

gen

gar keine Veranlaſſung zu einem falſchen Urtheile geben konnte.

Aus demſelben Grunde wäre ein Dieb, der auf einer Leiter ins Fenſter ſteigt und ſtielt und dabey alle erſinnliche Vorſicht gebraucht, keinen Lärm zu machen, in keiner Rückſicht ein Verbrecher. Denn entweder er will nicht ertappt werden oder wenn er entdeckt wird, ſo kann er doch unmöglich einen Irrthum verurſachen, weil ihn, bey dieſen Umſtänden, niemand für etwas anders halten kann, als was er wirklich iſt.

Es iſt bekannt, daſs die Schielenden ſehr leicht bey Andern Irrthümer veranlaſſen, und daſs wir uns leicht einbilden, ſie grüſsen oder reden die eine Perſon an, da ſie doch eine ganz andre meinen. Sind ſie nun wohl um deswillen unmoraliſch?

Auſſerdem iſt leicht zu ſehen, daſs in allen dieſen Schlüſſen ein offenbarer Zirkel iſt. Ein Menſch, der eines Andern Güter in Beſitz nimmt, und ſie als ſeine eignen gebraucht, erklärt ſie auf eine gewiſſe Art für ſeine eignen; und dieſe Falſchheit iſt die Quelle der Unmoralität der Ungerechtigkeit. Aber weiſs man wohl, was Eigenthum oder Recht oder Verbindlichkeit iſt, wenn man nicht ſchon einen Begriff von Moralität hat?

Ein Menſch, der gegen ſeinen Wohlthäter undankbar iſt, giebt gewiſſermaſsen zu verſtehen, daſs er nie einige Wohlthaten von ihm empfing. Aber wie? iſt er deswegen undankbar, weil es ſeine Pflicht iſt, dankbar zu ſeyn? Aber dieſes ſetzt offenbar eine vorhergehende Regel der Pflicht und

der

gen ſolche moraliſche Eigenſchaften geben, welche ihre Urſachen ſind.

Aber

der Moralität zum voraus. Oder iſt er es, weil die menſchliche Natur überhaupt zur Dankbarkeit geneigt iſt, und ſollen wir daraus ſchlieſsen, daſs ein Menſch, der jemanden Kränkungen zufügt, von der Perſon, welche er kränkt, nie Wohlthaten empfangen hat? Aber die Liebe zur Dankbarkeit iſt nicht ſo allgemein in der menſchlichen Natur, daſs wir zu einem ſolchen Schluſſe berechtiget würden. Oder wenn es ſo wäre, iſt denn eine Ausnahme von der allgemeinen Regel in jedem Falle ein Verbrechen aus keinem andern Grunde, als weil es eine Ausnahme iſt?

Aber was ganz und gar hinreicht, dieſes wunderliche Syſtem in ſeiner Nichtigkeit darzuſtellen, iſt, daſs es uns immer in derſelben Schwierigkeit ſtecken läſst, wenn wir einen Grund angeben ſollen, weshalb die Wahrheit Tugend und die Falſchheit Laſter ſey, um das Verdienſt oder die Schuld einer andern Handlung zu erklären. Ich will zugeben, wenn ihr wollet, daſs alle Unmoralität von dieſer vorausgeſetzten Falſchheit in der Handlung herrührt, aber nur unter der Bedingung, daſs ihr mir einen vernünftigen Grund angebt, weswegen eine ſolche Falſchheit unmoraliſch iſt. Wenn ihr der Sache unpartheiiſch nachdenkt, ſo werdet ihr finden, daſs ihr euch noch in derſelben Schwierigkeit findet, als gleich im Anfange.

Dieſes letzte Argument iſt ſchlagend: weil dieſe Art der Wahrheit oder Falſchheit nie einen Einfluſs auf unſre Handlungen haben kann, wenn nicht ein offenbares Verdienſt oder Schuld mit ihr verknüpft

iſt.

Aber um mehr ins Detail zu gehen und zu zeigen, daſs dergleichen ewige und unveränderliche Realitäten und Negationen der Dinge nach einer gesunden Philosophie gar nicht vertheidiget werden können, wollen wir folgende Betrachtungen in Erwägung ziehen.

Wenn das Denkvermögen und der Verstand allein im Stande wären, die Grenzen zwischen Recht und Unrecht festzusetzen, so müſste der Charakter der Tugend und des Lasters entweder in einigen Verhältnissen der Dinge liegen, oder er müſste ein Faktum, ein geschehenes Ding, eine Begebenheit seyn, die durch unsre Schlüsse entdeckt würde. Diese Folge ist evident. Denn da sich die Operationen des Verstandes in zwei Arten zertheilen, nemlich Begriffe zu vergleichen, und von dem Daseyn der einen Begebenheit auf ein anderes wirkliches Faktum zu schlieſsen; so müſste die Tugend, wenn sie durch den Verstand entdeckt werden sollte, ein Objekt der einen oder der andern dieser Operationen seyn; denn es giebt gar keine dritte Handlung des Verstandes, wodurch sie noch entdeckt werden könnte. Gewisse Philosophen haben die Meinung, als ob die Moralität der Demonstration fähig wäre, sehr eifrig fortgepflanzt; und obgleich niemand in diesen Demon-

ist. Denn wer denkt je daran, deswegen eine Handlung zu begehen, weil Andre vielleicht falsche Folgen daraus ziehen können? Oder wer that je etwas in der Absicht, daſs er zu wahren Schlüssen möchte Anlaſs geben?

monſtrationen nur um einen Schritt weiter gekommen iſt; ſo hat man es doch immer als ausgemacht angenommen, daſs dieſe Wiſſenſchaft zu einer eben ſo groſsen Gewiſsheit gebracht werden könne, als Geometrie und Algeber. Nach dieſer Vorausſetzung müſste Tugend und Laſter in gewiſſen Verhältniſſen beſtehen, weil ganz allgemein zugeſtanden wird, daſs Thatſachen keiner Demonſtration fähig ſind. Laſst uns alſo bei der Prüfung dieſer Hypotheſe anfangen und uns bemühen diejenigen Eigenſchaften, wo möglich, zu beſtimmen, welche ſo lange die Objekte unſrer fruchtloſen Unterſuchungen geweſen ſind. Gebt die Verhältniſſe ganz genau und deutlich an, welche die Moralität oder die Verbindlichkeit ausmachen, damit wir erkennen mögen, worinn ſie beſtehen, und nach welchen Geſetzen wir über dieſelben urtheilen ſollen.

Wenn ihr behauptet, daſs Tugend und Laſter in Verhältniſſen beſtehen, die der Gewiſsheit und der Demonſtration fähig ſind, ſo müſst ihr euch auf diejenigen vier Verhältniſſe einſchränken, welche allein dieſen Grad der Evidenz zulaſſen; und in dieſem Falle verwickelt ihr euch in Ungereimtheiten, aus welchen ihr nie im Stande ſeyd wieder herauszukommen. Denn da ihr alsdann ſagt, daſs das Weſen der Moralität in den Verhältniſſen liegt, und da keines dieſer Verhältniſſe iſt, welches nicht auch nicht nur auf unvernünftige, ſondern auch auf lebloſe Dinge angewendet werden könnte; ſo folgt, daſs ſelbſt dergleichen Objekte des Verdienſtes oder der

Schuld fähig seyn müssen. Aehnlichkeit, Widerstreit, Grade der Qualitäten und Proportionen in der Gröfse und Zahl; alle diese Verhältnisse kommen eben so eigenthümlich der Materie zu, als unsern Handlungen Leidenschaften und Willensthätigkeiten. Es ist also ganz gewiss, dass weder die Moralität in einem dieser Verhältnisse, noch die Empfindung davon in der Entdeckung derselben liegen kann *).

Sollte man behaupten, dass der Sinn für die Moralität in der Entdeckung eines gewissen Verhältnisses besteht, das von jenen verschieden ist, und dass unsre Aufzählung nicht vollständig wäre, wenn wir alle einer Demonstration fähige Verhältnisse unter jenen vier Haupttiteln begreifen wollten; so weiss ich hierauf nichts zu erwiedern, bis jemand so gut ist

*) Als einen Beweis, wie verworren unsre Art, über diesen Gegenstand zu denken, gemeiniglich ist, bemerken wir, dass diejenigen, welche behaupten, dass die Moralität sich demonstriren läfst, nicht sagen, dass sie in den Verhältnissen liege, und dass die Verhältnisse durch Vernunft unterschieden werden können. Sie sagen nur, dass die Vernunft eine solche Handlung in solchen Verhältnissen als tugendhaft und eine andre als lasterhaft entdecken kann. Es scheint, dass sie es für hinreichend halten, wenn sie nur das Wort Verhältniss in den Satz bringen können, ohne sich darum zu bekümmern, ob es auch zu dem Zwecke diene oder nicht. Aber hier, denke ich, ist der Beweis offenbar. Die demon-

iſt und mir dieſes neue Verhältniſs nennt. Ein Syſtem zu widerlegen, das nie iſt auseinandergeſetzt worden, iſt unmöglich. Bei einer ſolchen Art, im Dunkeln zu fechten, verlieren ſich die Streiche in der Luft und werden oft dahin gerichtet, wo gar kein Feind exiſtirt.

Ich muſs mich alſo bei dieſer Gelegenheit damit begnügen, daſs ich jedem, der die Aufklärung dieſes Syſtems über ſich nehmen will, folgende zwei Bedingungen vorlege. Erſtlich da das moraliſch Gute und Böſe blos den Handlungen des Gemüths zukömmt, und aus unſrer Lage in Beziehung auf die äuſsern Objekte entſpringt, ſo müſſen die Verhätniſſe, von welchen jener moraliſche Unterſchied entſtehen ſoll, blos zwiſchen den innern Handlungen und den äuſsern Objekten angetroffen werden,

monſtrativiſche Vernunft entdeckt blos Verhältniſſe. Nun entdeckt aber, nach dieſer Hypotheſe eben die Vernunft, Tugend und Laſter. Dieſe moraliſchen Eigenſchaften müſſen alſo Verhältniſſe ſeyn. Wenn wir eine Handlung in einer gewiſſen Lage tadeln, ſo muſs das ganze aus der Handlung und der Lage zuſammengeſetzte Objekt gewiſſe Verhältniſſe bilden, aus welchen das Laſter beſteht. Auf eine andre Art kann dieſe Hypotheſe nicht verſtanden werden. Denn was entdeckt die Vernunft, wenn ſie ſagt, daſs eine Handlung laſterhaft ſey? Entdeckt ſie ein Verhältniſs oder eine Begebenheit, ein Faktum? Dieſe Fragen ſind entſcheidend und können nicht zurückgewieſen werden.

und müffen weder auf die innern Handlungen paffen, wenn fie blos unter fich verglichen werden, noch auf die äufsern Objekte, wenn fie andern äufsern Objekten entgegengefetzt werden. Denn da die Moralität mit gewiffen Verhältniffen verknüpft feyn foll, fo würde folgen, wenn diefe Verhältniffe den innern Handlungen für fich betrachtet zugehören könnten, dafs wir in uns felbft und unabhängig von unfrer Lage, gegen die Welt gewiffer Verbrechen fchuldig feyn könnten. Und wenn diefe moralifchen Verhältniffe auf äufsere Objekte angewandt werden könnten, fo würde auf eine ähnliche Weife folgen, dafs felbft leblofe Dinge der moralifchen Schönheit und Häfslichkeit fähig wären. Nun fcheint es fchwer fich einzubilden, dafs ein Verhältnifs zwifchen unfern Leidenfchaften, Neigungen und Handlungen, verglichen mit den äufsern Objekten, entdeckt werden könne, das nicht auch diefen Leidenfchaften und Neigungen oder diefen äufseren Objekten unter fich felbft verglichen zukommen könnte.

Aber noch fchwerer wird es feyn, die zweite Bedingung zu erfüllen, welche zur Rechtfertigung diefes Syftems erforderlich ift. Nach den Grundfätzen derer, welche einen abftrakten rationellen Unterfchied zwifchen dem Guten und Böfen und zwifchen einer natürlichen Gefchicklichkeit und Ungefchicklichkeit der Dinge behaupten, mufs man nicht nur annehmen, dafs diefe Verhältniffe, da fie ewig und unveränderlich find, immer diefelben find, wenn fie nur von irgend einem vernünftigen Wefen betrach-

tet

tet werden, sondern es müssen auch ihre Wirkungen allenthalben nothwendig dieselben seyn; und es folgt daraus, dass sie keinen kleinern, ja wohl noch einen grössern Einfluss bei der Direktion des Willens der Gottheit haben als bei der Regierung der vernünftigen und tugendhaften Wesen unserer Gattung. Diese zwei Stücke sind offenbar verschieden. Etwas anders ist die Tugend zu erkennen und etwas anders den Willen nach ihr zu bequemen. Um also zu beweisen, dass der Maasstab des Rechts und Unrechts aus ewigen Gesetzen besteht, die für jedes vernünftige Wesen verbindlich sind, ist es nicht hinreichend die Verhältnisse zu zeigen, worauf sie sich gründen: Wir müssen auch noch die Verknüpfung zwischen dem Verhältnisse und dem Willen ausfindig machen, und müssen beweisen, dass diese Verknüpfung so nothwendig ist, dass sie in jedem wohlgeordneten Gemüthe statt finden und ihren Einfluss zeigen muss; obgleich der Unterschied zwischen diesen Gemüthern in anderer Rücksicht unermesslich und unendlich seyn kann. Nun ist, ausserdem was ich schon bewiesen habe, dass selbst in der menschlichen Natur niemals ein Verhältniss allein eine Handlung hervorbringen kann; ausser diesem, sage ich, ist auch schon in der Abhandlung über den Verstand gezeigt worden, dass es keine solche Verknüpfung der Ursache und Wirkung giebt, wie sie hier vorausgesetzt wird, welche auf eine andre Art als durch Erfahrung entdeckt werden könnte, und wovon man aus der blossen Anschauung der Objekte

eine

eine vollkommne Gewiſsheit erlangen könnte. Alle Dinge in der Welt erſcheinen an ſich betrachtet, als gänzlich iſolirt und unabhängig von einander. Wir lernen ihren Einfluſs und ihre Verknüpfung blos durch Erfahrung kennen; und dieſen Einfluſs dürfen wir nie über die Grenzen der Erfahrung ausdehnen.

Bei ſo bewandten Umſtänden wird es unmöglich ſeyn, die erſte Bedingung, die zu dem Syſteme erfodert wird, das einen ewigen rationellen Maaſsſtab des Rechts und Unrechts annimmt, zu erfüllen; weil es unmöglich iſt, ſolche Verhältniſſe aufzuweiſen, worauf ein ſolcher Unterſchied gegründet werden könnte: Und die zweite Bedingung zu erfüllen, iſt eben ſo unmöglich, weil man nicht a priori beweiſen kann, daſs jene Verhältniſſe, wenn ſie auch reell exiſtirten und wahrgenommen würden, auch allgemein nöthigend und verbindend ſeyn müſsten.

Doch, um dieſen allgemeinen Betrachtungen noch mehr Licht und Ueberzeugung zu verſchaffen, ſo wollen wir ſie durch einige einzelne Beiſpiele erläutern, in welchen der Charakter des moraliſchen Guten oder Böſen allgemein anerkannt wird. Unter allen Verbrechen, welche menſchliche Geſchöpfe zu begehen im Stande ſind, iſt die Undankbarkeit das abſcheulichſte und unnatürlichſte, beſonders wenn es gegen Eltern verübt wird in den dringendſten Fällen, wo es Wunden oder Tod betrifft. Dieſes wird allgemein, ſowohl von den Philoſophen, als dem gemeinen Manne, zugeſtanden; unter den Philoſophen

entfteht nur die Frage, ob die Schuld oder die moralifche Häfslichkeit diefer Handlung durch demonftrative Beweife entdeckt werden kann, oder ob fie durch einen innern Sinn, durch eine Art von Empfindung, welche die Reflexion über eine folche Handlung natürlicherweife verurfacht, gefühlt werden mufs. Diefe Frage wird bald gegen die erfte Meinung entfchieden werden, wenn wir diefelbigen Verhältniffe an andern Objekten darthun können, mit denen der Begriff von Schuld oder Unbilligkeit gar nicht verknüpft ift. Die Vernunft oder die Wiffenfchaft befteht blos in der Vergleichung der Begriffe und in der Entdeckung ihrer Verhältniffe; und wenn diefelbigen Verhältniffe verfchiedene Charaktere haben, fo mufs nothwendig folgen, dafs dergleichen Charaktere nicht blos durch Vernunft entdeckt worden find. Um alfo die Sache diefer Prüfung auszufetzen, fo lafst uns ein leblofes Ding wählen, wie eine Eiche oder einen Ulmbaum, und lafst uns annehmen, dafs etwas von feinem Saamen neben ihm hinfällt, das einen Spröfsling erzeugt, der nach und nach fo grofs wird, dafs er zuletzt feinen Mutterbaum überwächft und zerftört: fo frage ich, ob in diefem Falle irgend ein Verhältnifs fehlt, das fich bei einem Elternmorde oder bei dem Undanke entdecken läfst? Ift nicht der eine Baum die Urfache von dem Dafeyn des andern; und der letztere die Urfache von der Zerftörung des erftern, gerade fo, wie wenn ein Kind feinen Vater oder feine Mutter ermordet? Dafs die freie Wahl oder der Wille hier

fehle,

fehle, iſt keine befriedigende Antwort. Denn bei einem Vatermorde bringt der Wille keine verſchiedenen Verhältniſſe hervor, ſondern iſt nur die Urſache, von welcher die Handlung herrührt; und er bringt folglich dieſelben Verhältniſſe hervor, welche in der Eiche oder Ulme nur aus andern Quellen entſtehen. Ein Wille oder die freie Wahl beſtimmt einen Menſchen, ſeinen Vater oder Mutter umzubringen; und die Geſetze der Materie und der Bewegung beſtimmen einen Spröſsling, die Eiche zu zerſtören, von welcher er ſeinen Urſprung hat. Hier haben alſo dieſelbigen Verhältniſſe nur verſchiedene Urſachen; aber die Verhältniſſe bleiben doch noch immer dieſelben: Und da ihre Entdeckung nicht in beiden Fällen mit dem Begriffe der Unſittlichkeit verknüpft iſt, ſo folgt, daſs dieſer Begriff nicht aus einer ſolchen Entdeckung entſpringt.

Aber um noch ein ähnlicheres Beiſpiel zu wählen; ſo möchte ich wohl jemanden fragen, weshalb Blutſchande unter den Menſchen für ein Verbrechen gehalten wird, und weshalb dennoch dieſelbe Handlung und dieſelben Verhältniſſe bei den Thieren nicht die geringſte moraliſche Schande oder Häſslichkeit an ſich haben? Sollte man antworten, daſs dieſe Handlung bei den Thieren deshalb unſchuldig ſey, weil ſie nicht Vernunft genug hätten das Schandbare derſelben zu entdecken; daſs aber bei einem Menſchen, der mit dieſem Vermögen verſehen iſt, das ihn auf ſeine Pflicht einſchränken ſoll, dieſelbe Handlung ſogleich Sünde werde; ſollte man ſo ſagen,

ſo

so würde ich erwiedern, dass dieses im Cirkel beweisen heisst. Denn ehe die Vernunft diese moralische Häslichkeit wahrnehmen kann, muss sie doch erst da seyn; und folglich ist sie von den Entscheidungen unsrer Vernunft ganz unabhängig, und ist weit mehr ihr Objekt, als ihre Wirkung. Nach diesem System müsste jedes Thier, das Sinn, Begierden und Willen hat, d. h. jedes Thier aller Tugenden und Laster fähig seyn, um derentwillen wir die Menschen des Lobes oder Tadels würdig achten. Der ganze Unterschied ist, dass unsre höhere Vernunft dienen kann, das Laster oder die Tugend zu entdecken, und dass sie also hierdurch das Lob oder den Tadel vermehrt: Aber dennoch setzt diese Entdeckung ein abgesondertes Wesen in diesen moralischen Unterscheidungen zum Voraus, und zwar ein Wesen, welches blos von dem Willen und den Begierden abhängt, und welches sowohl in der Vorstellung als in der Realität von der Vernunft ganz unterschieden ist. Thiere sind unter einander eben der Verhältnisse fähig, als Menschen, und es müste ihnen also eben dieselbe Moralität zukommen, wenn das Wesen der Moralität in diesen Verhältnissen bestünde. Der Mangel des gehörigen Grades der Vernunft in ihnen könnte sie zwar hindern, ihre moralischen Pflichten und Verbindlichkeiten wahrzunehmen; weil sie doch eher existiren müssen, ehe ihre Wirklichkeit wahrgenommen werden kann. Die Vernunft kann sie zwar finden, aber sie niemals hervorbringen. Dieses Argument verdient die genaueste

Er-

Erwägung, denn es iſt nach meiner Meinung ganz entſcheidend.

Und dieſe Schluſsfolge beweiſst nicht nur, daſs die Moralität nicht in ſolchen Verhältniſſen beſteht, welche die Objekte der Wiſſenſchaft ſind; ſondern wenn man ihr genau nachdenkt, ſo wird ſie auch mit gleicher Gewiſsheit beweiſen, daſs ſie nicht in einer Thatſache beſteht, welche durch den Verſtand entdeckt werden kann. Dieſes iſt der zweite Theil unſres Beweiſes; und wenn dieſes zur Evidenz gebracht werden kann, ſo können wir mit Recht den Schluſs machen, daſs die Moralität kein Objekt der Vernunft iſt. Aber kann es wohl eine Schwierigkeit geben, zu beweiſen, daſs Tugend und Laſter nicht Thatſachen ſind, auf deren Exiſtenz wir vermittelſt der Vernunft ſchlieſsen können? Nehmt eine Handlung, die nach dem allgemeinen Geſtändniſs laſterhaft iſt, z. B. einen vorſätzlichen Mord. Betrachtet und unterſucht ihn von allen Seiten und ſeht, ob ihr diejenige Thatſache oder das reale exiſtirende Ding finden könnet, welches ihr Laſter nennt. Ihr mögt es anſehen, wie ihr wollt, ihr findet immer nur gewiſſe Leidenſchaften, Beweggründe, Beſtrebungen des Willens und Gedanken. Kein anderes wirkliches Ding iſt hier anzutreffen. Das Laſter entwiſcht euch ganz und gar, ſo lange ihr das Objekt betrachtet. Ihr könnt es nirgends finden, bis ihr euren Blick in euer eignes Herz lenkt und daſelbſt ein Gefühl der Miſsbilligung findet, welches in euch gegen dieſe Handlung entſtehet. Hier iſt eine Thatſache;

ſache; aber ſie iſt nicht ein Objekt der Vernunft, ſondern des Gefühls. Es liegt in euch ſelbſt, nicht in dem Objekte. So daſs wenn ihr ſagt, eine Handlung oder ein Charakter ſey laſterhaft, ſo wollt ihr nichts anders ſagen, als daſs ihr vermöge der Einrichtung eurer Natur ein Gefühl oder eine Empfindung des Tadels gegen ſie habt, wenn ihr ſie euch vorſtellt. Tugend und Laſter können alſo mit Tönen, Farben, Hitze und Kälte verglichen werden, welche nach den neuern Philoſophen, keine Qualitäten in den Dingen, ſondern bloſse Vorſtellungen im Gemüthe ſind: Und dieſe Entdeckung muſs in der Sittenlehre eben ſo wie jene in der Naturlehre, als ein wichtiger Fortſchritt in den ſpekulativen Wiſſenſchaften angeſehen werden; ob er gleich in der einen ſo gut als in der andern, wenig oder gar keinen Einfluſs auf das Praktiſche hat. Nichts kann reeller ſeyn oder uns näher intereſſiren, als unſre eignen Empfindungen des Vergnügens und Miſsvergnügens; und wenn dieſe der Tugend günſtig und dem Laſter nicht günſtig ſind, ſo kann nichts mehr zur Anordnung unſrer Aufführung und unſres Betragens erfodert werden.

Ich kann nicht umhin, zu dieſem Raiſonnement noch eine Bemerkung hinzuzufügen, welche vielleicht als nicht unbedeutend gefunden werden dürfte. In jedem Moralſyſteme, das mir bis jetzt vorgekommen iſt, habe ich immer bemerkt, daſs der Auktor eine Zeitlang die gewöhnliche Art zu ſchlieſſen befolgt, und das Daſeyn Gottes begründet, oder

Beob-

Beobachtungen über die menschlichen Angelegenheiten anstellt; wo ich denn plötzlich voll Verwunderung finde, dass ich keinen einzigen Satz mehr antreffe, der nicht statt der gewöhnlichen Verbindungswörter der Urtheile ist und ist nicht durch soll und soll nicht verknüpft ist. Dieser Tausch ist unmerklich, aber dessenungeachtet von grosser Wichtigkeit. Denn da dieses soll oder soll nicht ein neues Verhältniss oder Bejahung ausdrückt, so muss dieses nothwendig bemerkt und erklärt werden; und es muss zugleich ein Grund davon angegeben werden, welches sonst ganz unbegreiflich zu seyn scheint, wie dieses neue Verhältniss von andern, die von ihm ganz verschieden sind, abgeleitet werden kann. Da aber die Moralphilosophen gewöhnlich diese Vorsicht nicht gebrauchen, so will ich sie wenigstens den Lesern empfehlen; und ich bin überzeugt, dass diese geringe Aufmerksamkeit alle gewöhnlichen Moralsysteme umstossen wird, und dass wir dadurch einsehen werden, dass der Unterschied zwischen Tugend und Laster nicht blos auf den Verhältnissen der Objekte gegründet ist und nicht durch Vernunft wahrgenommen wird.

Zweiter Abschnitt.

Der moralische Unterschied rührt von einem moralischen Sinne her.

Da also Tugend und Laster nicht blos durch Vernunft oder durch Vergleichung der Begriffe zu ent-

entdecken ſind, ſo führt uns der Verfolg der Gründe auf den Schluſs, daſs wir vermittelſt einer Impreſſion oder einer Empfindung, die ſie verurſachen, in den Stand geſetzt werden müſſen, den Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter zu bemerken. Unſre Entſcheidungen, die das moraliſche Recht und Unrecht betreffen, ſind offenbar Vorſtellungen; und da alle Vorſtellungen entweder Impreſſionen oder Begriffe ſind; ſo iſt die Ausſchlieſsung des einen Theils ein überzeugender Grund für den andern. Die Moralität wird alſo mehr durch das Gefühl, als durch das Urtheil erkannt; obgleich dieſes Gefühl oder dieſe Empfindung gemeiniglich ſo ſanft und gelinde iſt, daſs wir ſie ſehr leicht mit einem Begriffe verwechſeln, nach der gemeinen Gewohnheit, da man leicht alle Dinge, welche eine groſse Aehnlichkeit mit einander haben, für einerlei hält.

Die nächſte Frage iſt: Von welcher Natur ſind dieſe Impreſſionen, und nach welchen Regeln wirken ſie auf uns? Hier können wir nicht lange zweifelhaft ſeyn, ſondern müſſen antworten, daſs die Impreſſion, welche von der Tugend entſpringt, angenehm, die aber von dem Laſter herkömmt, unangenehm ſey. Die Erfahrung jedes Augenblicks muſs uns hiervon überzeugen. Kein Schauſpiel iſt ſo herrlich und ſchön, als eine edle und groſsmüthige Handlung; hingegen erfüllt uns nichts mit gröſsern Abſcheu als der Anblick von Grauſamkeit und Verrätherei. Kein Genuſs gleicht dem Vergnügen, das uns der Umgang derer gewährt, die wir lie-

lieben und achten; so wie keine grössere Strafe erdacht werden kann, als wenn man dazu verbannt wird mit solchen zu leben, die man hasset und verachtet. Ein gutes Schauspiel oder ein Roman kann uns Beispiele von dem Vergnügen geben, das die Tugend gewährt; und von dem Missvergnügen, das von dem Laster entspringt.

Da also die verschiedenen Impressionen, wodurch das Moralisch-Gute und Böse erkannt wird, nichts als besondere oder eigenthümliche Arten der Lust oder Unlust sind; so folgt, dass es bei allen Untersuchungen dieser moralischen Unterscheidungen genug seyn wird, die Grundsätze aufzufinden, nach welchen wir ein Vergnügen oder Missvergnügen bei dem Anblicke eines Charakters empfinden, um befriedigend zu entscheiden, ob ein Charakter lobens- oder tadelnswerth sey. Eine Handlung, Gesinnung oder Charakter ist tugendhaft oder lasterhaft; warum? weil die Vorstellung desselben eine Lust oder Unlust von einer eigenthümlichen Art verursacht. Wenn wir also nur einen Grund von der Lust und Unlust angeben, so erklären wir die Tugend und das Laster hinreichend. Eine Empfindung von der Tugend haben, heisst nichts anders, als ein eigenthümliches Vergnügen bei der Vorstellung eines gewissen Charakters fühlen. Das blosse Gefühl bestimmt unser Lob und unsre Bewunderung. Weiter gehen wir nicht; wir untersuchen auch die Ursache des Vergnügens nicht. Wir schliessen nicht etwa, dass ein Charakter

tugend-

tugendhaft ſey, weil er gefällt; ſondern indem wir fühlen, daſs er uns auf eine ſo eigenthümliche Art vergnügt, ſo fühlen wir auch wirklich, daſs er tugendhaft iſt. Es iſt gerade, wie bei unſern Urtheilen über alle Arten der Schönheit, des Geſchmacks und anderer Empfindungen. Unſer Beifall iſt in dem unmittelbaren Vergnügen, das ſie uns gewähren, enthalten.

Ich habe gegen das Syſtem, welches einen ewigen in der Vernunft gegründeten Unterſchied des Rechts und Unrechts behauptet, eingewendet, daſs es unmöglich iſt, in den Handlungen vernünftiger Weſen Verhältniſſe anzugeben, die ſich nicht auch in den äuſſern Objekten finden; und wenn alſo mit dieſen Verhältniſſen allemal Moralität verknüpft wäre, ſo müſste es auch der lebloſen Materie möglich ſeyn, tugendhaft oder laſterhaft zu werden. Nun könnte man auf gleiche Art gegen das gegenwärtige Syſtem einwenden, daſs, wenn Tugend und Laſter durch Luſt und Unluſt beſtimmt wurde, dieſe Eigenſchaften in jedem Falle von den Empfindungen entſtehen müſsten; und daſs folglich jedes Objekt, es ſey belebt oder leblos, vernünftig oder unvernünftig, moraliſch gut oder böſe werden könne, wenn es nur fähig iſt, eine Luſt oder Unluſt zu erwecken. Allein obſchon dieſer Einwurf derſelbe zu ſeyn ſcheint, ſo hat er doch keinesweges in dem einen Falle ſo viel Kraft, als in dem andern. Denn erſtlich iſt offenbar, daſs wir unter dem Ausdrucke Luſt Empfindungen begreifen, die von einander

der ſehr unterſchieden ſind, und die nur eine ſolche entfernte Aehnlichkeit mit einander haben, als erfodert wird, um ſie unter denſelbigen abſtrakten Ausdruck zu faſſen. Ein gutgeſetztes muſikaliſches Stück, und eine Bouteille guter Wein bringen beide Luſt hervor; und was noch mehr iſt, ihre Güte iſt beiderſeitig nur durch die Luſt, welche ſie verurſachen, beſtimmt. Aber können wir wohl deshalb ſagen, daſs der Wein ſehr harmoniſch und die Muſik von einem angenehmen Geſchmack ſey? Eben ſo kann ein lebloſes Ding und der Charakter oder die Geſinnung einer Perſon Vergnügen gewähren; allein da das Vergnügen verſchieden iſt, ſo ſchützt uns dieſes, daſs wir ſie nicht beide in unſerm Urtheile mit einander verwechſeln, und macht, daſs wir das eine der Tugend und das andre dem lebloſen Objekte zuſchreiben. Aber auch nicht jede Empfindung der Luſt und Unluſt, welche von den Charakteren und Handlungen entſpringt, iſt von der eigenthümlichen Art, welche macht, daſs wir etwas loben oder tadeln. Die guten Eigenſchaften eines Feindes können uns ſchädlich ſeyn; aber dennoch können ſie uns Achtung und Ehrfurcht abzwingen. Blos wenn ein Charakter im Allgemeinen betrachtet wird, ohne Beziehung auf unſer beſonderes Intereſſe, verurſacht er ein Gefühl oder eine Empfindung, wornach er moraliſch gut oder böſe genannt wird. Es iſt wahr, dergleichen eigennützige und moraliſche Empfindungen können leicht verwechſelt werden, und gehen gewöhnlich in einander über. Es iſt ſelten

ten der Fall, daſs wir unſern Feind nicht als laſterhaft denken, und daſs wir einen Unterſchied machen zwiſchen dem, was unſerm Intereſſe entgegen iſt, und zwiſchen wirklicher Bosheit und Niederträchtigkeit. Aber dieſes hebt den Unterſchied der Empfindungen an ſich ſelbſt nicht auf; und ein Mann von Verſtande und geſunder Urtheilskraft kann ſich vor dergleichen Illuſionen hüten. Eben ſo, ob es gleich gewiſs iſt, daſs eine muſikaliſche Stimme nichts iſt, als eine Stimme, die vermöge ihrer Natur eine beſondere Art von Wohlgefallen hervorbringt; ſo fällt es doch einem Menſchen ſchwer die Annehmlichkeit der Stimme ſeines Feindes zu empfinden, oder zu geſtehen, daſs ſie muſikaliſch ſey. Aber wer ein feines Gehör und dabei eine Herrſchaft über ſich ſelbſt hat, der kann dieſe Gefühle unterſcheiden, und jedem nach Verdienſt ſein Lob ertheilen.

Zweitens dürfen wir uns nur wieder an das vorhergehende Syſtem der Leidenſchaften erinnern, um einen noch beträchtlichern Unterſchied unter unſern angenehmen und unangenehmen Empfindungen zu bemerken. Stolz und Demuth, Liebe und Haſs werden erweckt, wenn ein Ding vorgeſtellt wird, das ein Verhältniſs zu dem Objekte der Leidenſchaft hat, und zugleich eine beſondere Empfindung, die mit der Empfindung der Leidenſchaft verknüpft iſt, hervorbringt. Nun ſind Tugend und Laſter mit dieſen Umſtänden verknüpft. Sie müſſen nothwendig entweder in uns oder in andern exiſti-

ren, und entweder Lust oder Unlust erzeugen; und sie müssen also eine dieser vier Leidenschaften erwecken; welches sie deutlich genug von derjenigen Lust und Unlust unterscheidet, die von leblosen Objekten entsteht, die oft in gar keinem Verhältnisse mit uns stehen: und dieses ist vielleicht die beträchtlichste Wirkung, welche Tugend und Laster auf das menschliche Gemüth haben.

Nun entsteht im Allgemeinen die Frage in Ansehung jener Lust oder Unlust, welche das Gute und Böse unterscheidet: Aus welchen Quellen es entspringt und woher es in der menschlichen Seele entsteht? Hierauf antworte ich erstlich, dass es ungereimt ist, sich einzubilden, dass diese Empfindungen in jedem einzelnen Falle durch eine originelle Beschaffenheit und ursprüngliche Einrichtung hervorgebracht werden. Denn da die Zahl unsrer Pflichten in gewisser Rücksicht unendlich ist, so ist es unmöglich, dass unsre ursprünglichen Instinkte sich auf eine jede derselben erstrecken sollten, und dass von unsrer ersten Kindheit an die ganze Menge der Vorschriften unserm Gemüthe eingeprägt seyn sollte, welche in dem vollständigsten Systeme der Sittenlehre enthalten sind. Eine solche Verfahrungsart ist den gewöhnlichen Maximen, nach welchen die Natur regiert wird, nicht gemäss, wo wenig Principien alle die Mannichfaltigkeit hervorbringen, die sich in dem Weltall findet, und wo jedes Ding nach der leichtesten und einfachsten Methode regiert

wird.

wird. Es ift alfo nothwendig, die Zahl diefer erften Urtriebe zu verkleinern, und einige allgemeinere Principien aufzufuchen, worauf fich alle unfre moralifchen Begriffe gründen.

Aber follte man, was den zweiten Theil betrifft, fragen: Ob wir diefe Principien in der Natur auffuchen oder uns nach einem andern Urfprunge derfelben umfehen follen? fo würde ich antworten, dafs unfre Frage auf diefe Antwort von der Definition des Worts Natur abhängt; denn es kann nichts zweideutiger und unbeftimmter feyn, als diefer Ausdruck. Wenn Natur den Wundern entgegengefetzt wird, fo ift nicht nur der Unterfchied zwifchen Tugend und Lafter natürlich, fondern auch jede Begebenheit, die fich jemals in der Welt zugetragen hat oder noch zuträgt, diejenigen Wunder ausgenommen, worauf fich unfre Religion gründet. Wenn wir alfo fagen, dafs die Empfindungen der Tugend und des Lafters in diefem Sinne natürlich find, fo machen wir eben keine aufserordentliche Entdeckung.

Es fteht aber Natur auch dem Seltnen und Ungewöhnlichen entgegen; und in diefem Sinne des Worts, welcher einer der gewöhnlichften ift, kann oft ein Streit entftehen, über das was natürlich und unnatürlich ift. Das Häufige und Seltene hängt von der Zahl der Beifpiele ab, die wir beobachtet haben; und da diefe Zahl nach und nach fteigen oder fallen kann, fo wird es unmöglich feyn, genaue Grenzen zwifchen ihnen feftzu-

setzen. Wir können über diesen Artikel nur so viel mit Gewissheit behaupten, dass, wenn irgend ein Ding in diesem Verstande natürlich genennt werden kann, solches gewiss die Empfindungen der Moralität sind; indem niemals weder eine Nation auf der Welt, noch eine einzelne Person unter irgend einer Nation gewesen ist, welche derselben gänzlich beraubt gewesen wäre, und welche niemals in irgend einem Falle die geringste Billigung oder Missbilligung der Sitten bewiesen hätte. Diese Empfindungen sind so tief in unsre Konstitution und Natur eingewurzelt, dass es, ohne eine gänzliche Verwirrung des menschlichen Gemüths durch Krankheit oder Raserei, nicht möglich ist sie auszurotten und zu vernichten.

Aber Natur kann auch eben sowohl der Kunst, als dem Seltenen und Ungewöhnlichen entgegengesetzt werden; und in diesem Sinne kann wohl darüber gestritten werden, ob die Begriffe der Tugend natürlich sind oder nicht. Wir vergessen gar zu leicht, dass Absichten, Entwürfe und Zwecke der Menschen Principien sind, die in ihren Wirkungen eben so nothwendig sind, wie Hitze und Kälte, Nässe und Dürre: indem wir sie aber für frei und uns eigenthümlich angehörig ansehen, so ist es gewöhnlich, dass wir sie den übrigen Principien der Natur entgegensetzen. Sollte man also fragen, ob die Empfindung der Tugend natürlich oder künstlich wäre, so bin ich der Meinung, dass mir es für jetzt unmöglich ist, eine bestimmte Antwort

wort auf diese Frage zu geben. Vielleicht wird sich es in der Folge zeigen, daſs unsre Empfindung einiger Tugenden künstlich, anderer aber natürlich sey. Die Erörterung dieser Frage wird da einen schicklichern Platz finden, wenn wir zu der genauen besonderen Zergliederung jeder einzelnen Tugend und jedes einzelnen Lasters kommen *).

Unterdessen wollen wir nicht unterlassen aus diesen Definitionen des Natürlichen und Unnatürlichen die Bemerkung zu ziehen, daſs nichts unphilosophischer seyn kann, als solche Systeme, welche behaupten, daſs die Tugend mit dem Natürlichen und das Laster mit dem Unnatürlichen einerley wäre. Denn in der ersten Bedeutung des Worts Natur, da es dem Wunderbaren entgegengesetzt ist, sind beide, Tugend und Laster, gleich natürlich; und in der zweiten Bedeutung, da es dem Ungewöhnlichen entgegensteht, möchte vielleicht die Tugend am allerunnatürlichsten seyn. Wenigstens muſs eingeräumt werden, daſs die heroische Tugend, als welche ganz ungewöhnlich ist, eben so wenig natürlich, als die roheste Barbarei ist. Was die dritte Bedeutung des Worts betrifft, so ist gewiſs, daſs beide, Tugend und Laster, gleich künstlich und auſsernatürlich sind. Denn wenn es gleich streitig seyn kann, ob der Begriff des Verdienstes oder der Schuld

*) In dem Folgenden steht der Ausdruck natürlich auch bisweilen dem bürgerlichen, bisweilen dem moralischen entgegen. Die Gegeneinanderstellung wird leicht den Sinn entdecken lassen, in welchem es genommen wird.

Schuld in gewissen Handlungen natürlich oder künstlich ist, so ist doch gewiss, dass die Handlungen selbst künstlich sind, und nach gewissen Zwecken und Vorsätzen geschehen; denn sonst könnten sie nie unter eine dieser Benennungen gehören. Es ist also unmöglich, dass der Character des Natürlichen und Unnatürlichen in irgend einer Bedeutung jemals die Grenzen zwischen Tugend und Laster bezeichnen sollte.

So sind wir also wieder zu unserm ersten Satze zurückgebracht, dass nemlich Tugend durch das Vergnügen und Laster durch das Missvergnügen unterschieden wird, welches eine Handlung, Gesinnung oder Charakter durch seine blosse Anschauung und Vorstellung in uns verursacht. Diese Entscheidung ist sehr bequem; weil sie uns auf die simple Frage hinführt, ob eine Handlung oder Gesinnung bei ihrer Vorstellung oder Anschauung im Allgemeinen, ein gewisses Vergnügen oder Missvergnügen erzeugt, um den Ursprung ihrer moralischen Recht- oder Unrechtmässigkeit zu zeigen, ohne auf unbegreifliche Verhältnisse und Beschaffenheiten Rücksicht zu nehmen, welche niemals weder in der Natur wirklich gewesen sind, noch in unsrer Phantasie als klare und deutliche Begriffe existirt haben. Ich schmeichle mir einen grossen Theil meines gegenwärtigen Vorhabens durch eine Bestimmung der Frage ausgeführt zu haben, welche mir von aller Zweideutigkeit und Dunkelheit so frei zu seyn scheint.

Zwei-

Zweiter Theil.

Ueber die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.

Erster Abschnitt.

Ob die Gerechtigkeit eine natürliche oder künstliche Tugend sey?

Ich habe schon zu verstehen gegeben, daſs nicht die Empfindung jeder Art der Tugend natürlich sey; sondern, daſs es einige Tugenden giebt, die Vergnügen und Beifall vermittelst der Kunst oder der Erfindung erwecken, welche durch die Umstände und Bedürfnisse des Menschengeschlechts veranlaſst werden. Von dieser Art ist nach meiner Meinung die Gerechtigkeit; und ehe ich noch die Natur der künstlichen Einrichtung prüfe, woraus die Empfindung dieser Tugend entstanden ist, werde ich mich bemühen, diese Behauptung durch einen kurzen, und wie ich hoffe, überzeugenden Beweis zu vertheidigen.

Es ist offenbar, daſs, wenn wir eine Handlung loben, wir blos auf die Beweggründe sehen, die sie hervorgebracht haben, und daſs wir die Handlungen als Zeichen oder Indikationen gewisser Principien im Gemüthe oder im Charakter betrachten. Das Aeuſsere an der Handlung hat kein Verdienst. Die moralische Beschaffenheit müssen wir in dem

Inwen-

Inwendigen finden. Dieſes geht aber direkte nicht an; und wir richten daher unſre Aufmerkſamkeit auf die Handlungen als auf äuſsere Zeichen. Aber dieſe Handlungen werden doch immer nur als Zeichen betrachtet; und das letzte Objekt unſres Lobes oder Tadels iſt der Beweggrund, der ſie hervorgebracht hat.

Eben ſo, wenn wir eine Handlung fodern oder eine Perſon tadeln, daſs ſie dieſelbe nicht gethan hat, ſo ſetzen wir allemal voraus, daſs jemand in dieſer Lage durch das eigenthümliche Princip dieſer Handlung hätte müſſen beſtimmt werden, und wir finden ihn deshalb tadelhaft, weil er es vernachläſſiget hat. Finden wir bey näherer Unterſuchung, daſs der tugendhafte Beweggrund dennoch in ſeinem Herzen wirkſam war, und daſs er nur durch einige uns unbekannte Umſtände in ſeiner Wirkung aufgehalten wurde, ſo nehmen wir unſern Tadel zurück, und haben dieſelbe Achtung gegen ihn, als ob er wirklich die Handlung gethan hätte, die wir von ihm fodern.

Hieraus erhellet alſo, daſs alle tugendhafte Handlungen ihr Verdienſt blos von den tugendhaften Bewegungsgründen empfangen, und blos als Zeichen ſolcher Beweggründe angeſehen werden. Aus dieſem Grunde ſchlieſse ich, daſs der erſte tugendhafte Beweggrund, welcher einer Handlung Verdienſt verſchafft, niemals eine Rückſicht oder Beziehung auf die Tugend dieſer Handlung ſeyn kann, ſondern dieſes muſs ein anderer natürlicher Beweggrund oder

Prin-

Princip feyn. Annehmen, dafs die blofse Rückficht auf die Tugend der Handlung der erfte Grund fey, der eine Handlung hervorbringt, heifst durch einen Cirkel fchliefsen. Ehe wir diefe Rückficht nehmen können, mufs fchon die Handlung wirklich tugendhaft feyn; und diefe Tugend mufs von einem tugendhaften Beweggrunde herftammen. Folglich mufs der tugendhafte Beweggrund von der Rückficht auf die Tugend der Handlung verfchieden feyn. Eine Handlung mufs fchon tugendhaft feyn, ehe wir Rückficht auf ihre Tugend nehmen können. Es mufs alfo ein tugendhafter Beweggrund eher feyn, als die Betrachtung deffelben.

Diefes ift nicht blos eine metaphyfifche Subtilität, fondern mifcht fich felbft in alle Schlüffe des gemeinen Lebens, ob wir vielleicht gleich nicht im Stande find diefes in fo deutlichen philofophifchen Ausdrücken von uns zu geben. Wir tadeln eine Mutter, wenn fie ihr Kind vernachläffiget. Warum? Weil fie einen Mangel natürlicher Zärtlichkeit blicken läfst, welche eine Pflicht für jede Mutter ift. Wäre die natürliche Zärtlichkeit nicht eine Pflicht, fo könnte auch die Sorge für die Kinder keine Pflicht feyn: und es wäre unmöglich, dafs wir bey der Aufmerkfamkeit, die wir auf unfre Kinder verwenden, die Pflicht vor Augen haben könnten. In diefem Falle fetzen alle Menfchen einen Beweggrund zu der Handlung voraus, der von der Empfinduug der Pflicht verfchieden ift.

Hier ist ein Mensch, der viele wohlwollende Handlungen verrichtet; er hilft den Unglücklichen: tröstet die Betrübten und dehnt seine Güte selbst gegen die grösten Fremdlinge aus. Kein Charakter kann liebenswürdiger und tugendhafter seyn. Wir sehen diese Handlungen als Beweise der grösten Menschenliebe an. Diese Menschenliebe ertheilt den Handlungen ein Verdienst. Eine Rücksicht auf dieses Verdienst ist also eine zweite Betrachtung und von dem vorhergehenden Princip der Menschenliebe, welche verdienstlich und lobenswürdig ist, abgeleitet.

Kurz es kann als eine unbezweifelte Maxime festgesezt werden, dass keine Handlung tugendhaft oder moralisch gut seyn kann, wenn nicht in der menschlichen Natur ein Bewegungsgrund ist, der sie hervorbringt, und welcher von der Empfindung seiner Moralität ganz unterschieden ist.

Aber kann nicht die Empfindung der Moralität oder die Pflicht allein, ohne irgend einen andern Bewegungsgrund, eine Handlung hervorbringen? Ich antworte, dieses ist sehr wohl möglich: Aber es ist kein Einwurf gegen die gegenwärtige Theorie. Wenn ein tugendhafter Bewegungsgrund in der menschlichen Natur gewöhnlich ist, so kann ein Mensch, der den Mangel dieses Princips in sich fühlt, sich deshalb selbst verachten, und kann die Handlung ohne den Bewegungsgrund aus einer gewissen

wiſſen Empfindung der Pflicht thun, um durch Uebung zu jenem tugendhaften Princip zu gelangen oder ſich wenigſtens den Mangel daran ſo viel als möglich zu verbergen. Ein Menſch, der in ſeinem Herzen keine Dankbarkeit empfindet, thut deſſen unerachtet gern dankbare Handlungen, und glaubt hierdurch ſeine Pflicht erfüllt zu haben. Handlungen werden anfänglich nur als Zeichen der Bewegungsgründe betrachtet: aber es iſt in dieſem Falle, ſo wie in allen übrigen, gewöhnlich, unſre Aufmerkſamkeit auf die Zeichen zu heften, und die bezeichnete Sache in gewiſſem Betracht zu vernachläſſigen. Aber obgleich ein Menſch bei einigen Gelegenheiten eine Handlung blos um ihrer moraliſchen Verbindlichkeit willen thun kann, ſo ſetzt dieſes doch wieder in der menſchlichen Natur einige unterſchiedene Principien voraus, welche fähig ſind die Handlung hervorzubringen, und deren moraliſche Schönheit die Handlung verdienſtlich macht.

Um nun dieſes alles auf den gegenwärtigen Fall anzuwenden: ſo will ich ſetzen, es habe mir jemand eine Summe Geld unter der Bedingung geborgt, daſs ich ſie in wenig Tagen wieder geben ſolle; und daſs er alſo nach Verlauf des veſtgeſetzten Termins, das Geld wieder fodert. Hier frage ich: Was habe ich für einen Grund; welches Motiv bewegt mich das Geld wieder zu geben? Vielleicht wird man ſagen, daſs meine Achtung gegen die Gerechtigkeit und der Abſcheu von Niederträchtigkeit und Schurkerei hinreichende Grün-

Gründe für mich ſind, wenn ich anders nur den geringſten Grad von Rechtſchaffenheit oder von Empfindung für Pflicht und Verbindlichkeit habe. Und dieſe Antwort iſt ohne Zweifel für einen Menſchen, der in einer bürgerlichen Verfaſſung lebt, und an gewiſſe Grundſätze der Gewohnheit und Erziehung gebunden iſt, richtig und befriedigend. Aber in ſeinem rohen und mehr natürlichen Zuſtande, wenn ihr anders einen ſolchen Zuſtand natürlich nennen wollt, wird dieſe Antwort als völlig unverſtändlich und ſophiſtiſch verworfen werden. Denn ein Menſch in dieſer Lage würde euch unmittelbar fragen: Worin beſteht denn dieſe Rechtſchaffenheit und Gerechtigkeit, welche ihr in die Wiedererſtattung des Geliehenen und die Enthaltung von dem Eigenthum eines andern ſetzt? In der äuſſern Handlung liegt ſie nicht. Sie muſs alſo in dem Bewegungsgrunde liegen, wovon die äuſſere Handlung abhängt. Dieſer Bewegungsgrund kann nimmermehr die Vorſtellung von der Rechtſchaffenheit der Handlung ſeyn. Denn es iſt ein offenbarer Trugſchluſs, zu ſagen, daſs ein tugendhafter Beweggrund nöthig iſt, um eine Handlung tugendhaft zu machen, und zu gleicher Zeit zu behaupten, daſs die Tugend das Motiv der Handlung ſey. Wie können wir auf die Tugend der Handlung Rückſicht nehmen, wenn nicht die Handlung ſchon vorher tugendhaft iſt. Ein tugendhafter Bewegungsgrund muſs alſo vor der Rückſicht, die man

man auf Tugend nehmen kann, vorhergehen; und es ist unmöglich, daſs der tugendhafte Beweggrund und die Rückſicht auf die Tugend einerlei ſeyn kann.

Es iſt alſo nöthig einen Bewegungsgrund für die Handlungen der Gerechtigkeit und Tugend zu finden, der von unſrer Rückſicht auf die Tugend verſchieden iſt; und hierinnen liegt nun die groſse Schwierigkeit. Denn wollten wir ſagen, daſs ein Intereſſe an unſerm Privatvortheile oder an unſern ehrlichen Namen der geſetzmäſsige Bewegungsgrund aller tugendhaften Handlungen wäre; ſo würde folgen, daſs, wo dieſes Intereſſe nicht iſt, auch keine Tugend mehr ſtatt haben könne. Nun iſt aber gewiſs, daſs die Selbſtliebe, wenn ſie ſich ſelbſt überlaſſen bleibt und frei handelt, ſtatt uns zu tugendhaften Handlungen anzutreiben, vielmehr die Quelle aller Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit iſt; und niemand kann jemals dieſe Untugenden ablegen, ohne die natürlichen Regungen dieſes Triebes zu unterdrücken und einzuſchränken.

Sollte man aber behaupten, daſs die Betrachtung des gemeinen Beſtens, dem nichts mehr zuwider iſt, als die Handlungen der Ungerechtigkeit und Niederträchtigkeit, der Grund oder das Motiv ſolcher Handlungen wäre; ſollte man dieſes ſagen, ſo würde ich folgende drei Betrachtungen, welche wohl unſre Aufmerkſamkeit verdienen, zur Erwägung vorlegen. Erſtlich iſt das gemeine Beſte ſeiner Natur nach nicht nothwen-

dig

dig mit der Beobachtung der Geſetze der Gerechtigkeit verknüpft; ſondern es ſteht nur, nachdem man auf eine künſtliche Art über dieſe Regeln übereingekommen iſt, mit der Beobachtung derſelben in Verbindung, wie in der Folge ausführlicher gezeigt werden ſoll. Zweitens, wenn wir annehmen, daſs das Borgen ins geheim geſchieht, und das Intereſſe des Kreditors es ebenfalls nothwendig erfodert, daſs das Geld ihm auch ins geheim zurückgegeben werde (wie wenn der Gläubiger ſeine Reichthümer nicht merken laſſen will); ſo paſst in dieſem Falle das Beiſpiel nicht mehr, und das Publikum hat kein Intereſſe mehr an den Handlungen des Schuldners; ob ich gleich überzeugt bin, daſs kein Moraliſt behaupten wird, daſs in dieſem Falle die Pflicht oder die Verbindlichkeit zu bezahlen aufhöre. Drittens beweiſet die Erfahrung hinlänglich, daſs die Menſchen in ihren gewöhnlichen alltäglichen Handlungen nicht ſo weit hinaus denken, und daſs die Vorſtellung des allgemeinen Wohls wenig oder nichts dabey thut, wenn ſie ihre Gläubiger bezahlen, ihr Verſprechen erfüllen, ſich des Stehlens, Raubens und der Ungerechtigkeit aller Art enthalten. Dieſes iſt ein viel zu entfernter und hoher Bewegungsgrund, als daſs er auf die gemeine Menſchenklaſſe Einfluſs haben, und mit einiger Stärke Handlungen hervorbringen könnte, die dem Privatvortheile ſo ſehr widerſprechen, als es oft Handlungen der Gerechtigkeit und ſelbſt der gemeinſten Tugend thun.

Im

Im Allgemeinen kann man wohl behaupten, dafs es keine folche Leidenfchaft im menfchlichen Gemüthe giebt, als die Menfchenliebe ift, wenn fie blos als folche unabhängig von perfönlichen Eigenfchaften, Dienftleiftungen oder Verhältniffen zu uns betrachtet wird. Zwar ift es wahr, es ift keine menfchliche und felbft keine empfindende Kreatur, deren Glück oder Unglück uns nicht in einem gewiffen Grade afficiren follte, wenn es uns nahe ift und mit lebhaften Farben vorgeftellt wird: Aber diefes ift allein eine Folge der Sympathie, und beweifst keine folche allgemeine Liebe zum menfchlichen Gefchlechte insbefondere, da fie fich auch über unfre Gattung hinaus erftreckt. Eine Liebe zwifchen den Gefchlechtern ift offenbar eine in die menfchliche Natur eingepflanzte Leidenfchaft; und diefe Leidenfchaft erfcheint nicht blos felbft mit ihren eigenthümlichen Zufällen, fondern entzündet auch jeden andern Zunder der Leidenfchaft, und macht, dafs Schönheit, Witz, Zärtlichkeit weit ftärkere Leidenfchaften erweckt, als fie fonft würden gethan haben. Wäre eine allgemeine Liebe unter allen menfchlichen Gefchöpfen, fo würde fie fich auf eben die Art zeigen. Ein gewiffer Grad von einer guten Eigenfchaft würde eine ftärkere Liebe verurfachen als der nämliche Grad von einer fchlechten Eigenfchaft Hafs verurfachen würde; wovon wir gerade das Gegentheil in der Erfahrung antreffen. Die Naturen der Menfchen find hierinne verfchieden, und einige haben einen gröffern Hang

zu

zu den zärtlichen, andre zu den rauhen Leidenschaften: indessen können wir doch so viel behaupten, dass der Mensch im Allgemeinen oder die menschliche Natur sowohl ein Objekt der Liebe als des Hasses seyn kann, und dass noch eine andre Ursache erfodert wird, welche durch ein doppeltes Verhältniss der Impressionen und Begriffe diese Leidenschaften erwecken kann. Umsonst wird man sich bemühen, diese Hypothese umzustossen. Es giebt keine einzige Erscheinung, die eine solche Art von Liebe zu den Menschen verriethe, welche ganz unabhängig von ihren Verdiensten und andern Umständen ist. Wir lieben die Gesellschaft im Allgemeinen; aber wir lieben sie so, wie wir ein jedes andre Vergnügen lieben. Ein Engländer ist in Italien unser Freund; ein Europäer in China; und vielleicht würde ein Mensch blos als Mensch geliebt werden, wenn wir ihn im Monde anträfen. Aber dieses rührt blos von der Beziehung auf uns selbst her, welche in diesen Fällen dadurch, dass sie auf wenig Personen eingeschränkt ist, Kraft gewinnt.

Wenn das allgemeine Wohlwollen, oder die Erwägung des Interesses des menschlichen Geschlechts nicht der ursprüngliche Bewegungsgrund der Gerechtigkeit seyn kann, so kann noch weniger das P r i v a t w o h l w o l l e n oder die E r w ä g u n g des I n t e r e s s e s e i n e s e i n z e l n e n M e n s c h e n dieser Bewegungsgrund seyn. Denn wenn er nun mein Feind ist, oder mir gerechte Gelegenheit gegeben hat, ihn zu hassen? Wie wenn er nun ein

Geiz-

Geizhalz iſt, und doch von dem, was ich ihm entziehe, keinen Gebrauch machen würde? Wie, wenn er ein lüderlicher Verſchwender iſt, und ſich mehr Ungemach als Vergnügen von groſsen Beſitzungen zuziehen wird? Wie wenn ich in der gröſsten Noth bin, und dringende Gründe habe, für meine Kinder etwas herbeizuſchaffen? In allen dieſen Fällen würde der urſprüngliche Beweggrund zur Gerechtigkeit fehlen, und folglich auch die Gerechtigkeit ſelbſt, und mit ihr alles Eigenthum, Recht und Verbindlichkeit zu Grunde gehen.

Ein Reicher iſt moraliſch verbunden denen, welche es bedürfen, etwas von ſeinem Ueberfluſſe mitzutheilen. Wäre Privatwohlwollen das urſprüngliche Motiv der Gerechtigkeit, ſo würde ich keine Verbindlichkeit haben, andern mehr zu laſſen, als ich verbunden bin, ihnen zu geben. Wenigſtens würde der Unterſchied ſehr unbeträchtlich ſeyn. Die Menſchen heften ihre Leidenſchaften überhaupt mehr auf das, was ſie beſitzen, als auf Dinge, die ſie nie genoſſen haben. Aus dieſem Grunde würde es eine gröſsere Grauſamkeit ſeyn, einen Menſchen eines Dinges zu berauben, als ihm daſſelbe nicht zu geben. Aber wer wird behaupten, daſs dieſes der einzige Grund der Gerechtigkeit ſey?

Ueberdem müſſen wir noch erwägen, daſs der Hauptgrund, weshalb die Menſchen ſich ſo ſehr an ihre Beſitzungen halten, darin beſteht, daſs ſie ſie als ihr Eigenthum anſehen, und als etwas, das ihnen durch die Geſetze der Geſellſchaft unverletzlich ge-

gesichert ist. Dieses ist aber eine zweite Betrachtung, die sich erst auf die vorhergehenden Begriffe von Gerechtigkeit und Eigenthum gründet.

Eines Menschen Eigenthum soll, wie man annimmt, gegen jeden Menschen in jedem möglichen Falle vertheidiget werden. Das Privatwohlwollen aber ist gegen einige Personen schwächer als gegen andere, und so sollte es auch seyn. Ja gegen viele oder gar gegen die mehresten Personen muſs es ganz und gar fehlen. Das Privatwohlwollen ist also nicht das ursprüngliche Motiv der Gerechtigkeit.

Aus allem diesen folgt nun, daſs wir kein reales und allgemeines Motiv, die Gesetze der Billigkeit zu beobachten, haben, als die Billigkeit und das Verdienst dieser Beobachtung; und da keine Handlung gerecht oder verdienstvoll seyn kann, wenn sie nicht von einem abgesonderten Motive entstehen kann, so ist hier eine offenbare Sophisterei und ein Schluſs in einem Cirkel. Wenn wir also nicht zugeben wollen, daſs die Natur selbst die Urheberin von dieser Sophisterei ist und sie nothwendig und unvermeidlich gemacht hat, so müssen wir gestehen, daſs die Empfindung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nicht von Natur da ist, sondern daſs sie durch Kunst, obgleich nothwendig, vermittelst der Erziehung und andrer menschlicher Konventionen, hervorgebracht wird.

Als Korollarium will ich noch hinzufügen, daſs, da keine Handlung Lob oder Tadel verdienen kann, ohne einige Motive oder antreibende

Lei-

Leidenfchaften, die von der moralifchen Empfindung verfchieden find, diefe verfchiedenen Leidenfchaften einen grofsen Einflufs auf jene Empfindung haben müffen. Wir loben oder tadeln fie nach der allgemeinen Kraft, welche fie in der menfchlichen Natur beweifen. Wenn wir über die Schönheit der thierifchen Körper urtheilen, fo fehen wir allemal auf die Oekonomie einer gewiffen Art; und wenn in den Gliedern und Zügen diejenige Proportion ift, die der Art gemein ift, fo erklären wir fie für hübfch und fchön. Auf eben die Art betrachten wir auch allemal die natürliche und gewöhnliche Kraft der Leidenfchaften, wenn wir über Tugend und Lafter urtheilen; und wenn die Leidenfchaften auf diefer oder jener Seite fehr viel von dem gewöhnlichen Maafsftabe abweichen, fo verwerfen wir fie jedesmal als lafterhaft. Natürlicher Weife betrachtet, liebt ein Menfch feine Kinder mehr, als feine Enkel, feine Enkel mehr als feine Vettern, feine Vettern mehr als Fremde, wenn fonft alle Umftände gleich find. Daher entftehen unfre gewöhnlichen Beftimmungen von Pflicht, wodurch wir den einen dem andern vorziehen follen. Unfre Empfindung der Pflicht folgt allemal dem gewöhnlichen und natürlichen Laufe der Leidenfchaften.

Um keinen Anftofs zu geben, mufs ich hier bemerken, dafs, wenn ich die Gerechtigkeit für eine nicht natürliche Tugend halte, ich das Wort natürlich fo gebrauche, dafs es blos dem Künftlichen entgegenfteht. In einer andern Bedeutung

des Worts ist keine Tugend natürlicher als die Gerechtigkeit, so wie kein Princip der menschlichen Seele natürlicher ist, als die Empfindung oder der Sinn für die Tugend. Das Menschengeschlecht ist eine erfinderische Art Wesen; und wenn eine Erfindung leicht und absolut nothwendig ist, so kann man eben so eigentlich sagen, daſs sie natürlich sey, als irgend etwas anders, das unmittelbar von ursprünglichen Principien, ohne die Dazwischenkunft des Nachdenkens oder der Reflexion, herkömmt. Ob also gleich die Regeln der Gerechtigkeit künstlich sind, so sind sie doch nicht willkührlich. Und man kann sie auch recht füglich Gesetze der Natur nennen; wenn wir unter natürlich dasjenige verstehen, was einer gewissen Art gemein ist oder selbst, wenn wir es auf ein Prädikat einschränken, das von einer gewissen Art unzertrennlich ist.

Zweiter Abschnitt.

Von dem Ursprunge der Gerechtigkeit und des Eigenthums.

Wir kommen nun zu der Untersuchung zweier Fragen; die eine nämlich betrifft die Art und Weise, wie die Regeln der Gerechtigkeit durch die Kunst der Menschen bestimmt worden sind; und die andre betrifft die Gründe, welche uns bewegen der Beobachtung oder Vernachlässi-

läſſigung dieſer Regeln eine moraliſche Schönheit oder Häſslichkeit beizulegen. Daſs dieſe Fragen verſchieden ſind, wird in der Folge ganz deutlich werden. Wir wollen bey der erſtern anfangen.

Die Natur ſcheint bei dem erſten Anblicke unter allen Thieren, mit denen dieſer Erdboden bevölkert iſt, gegen keines mehr Grauſamkeit bewieſen zu haben, als gegen den Menſchen, indem ſie ihn mit ſo unzähligen Bedürfniſſen und Nothwendigkeiten überladen und ſo ſchlechte Mittel gegeben hat, ihnen abzuhelfen. In andern Geſchöpfen ſind dieſe beiden Stücke im Allgemeinen ſich immer gleich. Wenn wir den Löwen als ein gefräſsiges und fleiſchfreſſendes Thier betrachten, ſo müſſen wir freylich leicht entdecken, daſs er viele Bedürfniſſe hat; aber wenn wir auch dabei ſeine Geſtalt und Natur anſehen, ſeine Behendigkeit, ſeinen Muth, ſeine Waffen und ſeine Kraft, ſo werden wir finden, daſs dieſe Vortheile ſeinen Bedürfniſſen das Gleichgewicht halten. Das Schaaf und das Rindvieh haben dieſe Vortheile nicht; dafür aber ſind auch ihre Begierden gemäſsigt, und ihr Futter iſt leicht zu haben. Nur allein in dem Menſchen kann man dieſe unnatürliche Verbindung der Schwäche und des nothwendigen Bedürfniſſes in der gröſsten Vollkommenheit ſehen. Nicht allein die Nahrung, welche zu ſeinem Unterhalte erfodert wird, flieht ihn, wenn er ſie ſucht oder ſich ihr nähert, oder fodert wenigſtens erſt ſeine Arbeit, wenn ſie hervorgebracht werden ſoll;

ſoll; ſondern er muſs auch Kleider und Nahrung haben, um ſich gegen die Anfälle der Witterung zu vertheidigen; ob er gleich, wenn man ihn blos an ſich betrachtet, weder mit Waffen, noch Kraft, noch andern natürlichen Geſchicklichkeiten verſehen iſt, welche zu ſo vielen Nothwendigkeiten einigermaſsen erfodert würden.

Die Geſellſchaft iſt es allein, welche dieſen ſeinen Mängeln abhelfen und ihn ſeinen Nebengeſchöpfen gleich machen und ſelbſt über ſie emporheben kann. Durch die Geſellſchaft wird für alle ſeine Schwachheiten geſorgt; und ob ſich in derſelben gleich ſeine Bedürfniſſe jeden Augenblick vervielfältigen, ſo werden doch ſeine Geſchicklichkeiten noch mehr vermehrt, und machen ihn in aller Rückſicht zufriedener und glücklicher, als er in ſeinem wilden und einſamen Zuſtande je hätte werden können. Wenn jede individuelle Perſon allein und blos für ſich arbeitet, ſo iſt ſeine Kraft zu ſchwach, etwas Beträchtliches zu Stande zu bringen. Da er ſchon genug zu thun hat ſeinen verſchiedenen nothwendigſten Bedürfniſſen abzuhelfen, ſo kann er nie in irgend einem beſondern Stücke eine Vollkommenheit erreichen; und da ſeine Kraft und der Erfolg ihrer Anwendung nicht zu allen Zeiten gleich iſt, ſo muſs jedesmal, ſo bald uns unſere Bemühung bei einem dieſer Stücke nur im geringſten fehl ſchlägt, unſer Untergang und Elend unvermeidlich erfolgen. Die Geſellſchaft gewährt ein Mittel gegen dieſe drei Unbequemlichkeiten. Durch die

die Verbindung der Kräfte wird unfre Macht vermehrt: durch die Vertheilung der Gefchäfte wächft unfre Gefchicklichkeit, und durch den wechfelfeitigen Beiftand werden wir dem Spiele des Zufalles und Schickfals weniger ausgefetzt. Durch diefen Zuwachs von Macht, Gefchicklichkeit und Sicherheit wird alfo die Gefellfchaft fehr vortheilhaft für uns.

Zur Formirung einer Gefellfchaft wird aber nicht nur erfodert, dafs fie vortheilhaft fey, fondern auch, dafs die Menfchen diefe Vortheile empfinden, und erkennen, und in ihrem wilden und unkultivirten Zuftande ift es unmöglich, dafs fie durch Nachdenken und Reflektiren allein zu diefer Erkenntnifs gelangen follten. Zum gröfsten Glück ift mit denen Nothwendigkeiten, deren Mittel entfernt und dunkel find, ein anderes nothwendiges Bedürfnifs verknüpft, welches, da das Mittel feiner Befriedigung immer da und leicht zu erhalten ift, mit Recht als die erfte und urfprüngliche Quelle der menfchlichen Gefellfchaft angefehen werden kann. Diefes nothwendige Bedürfnifs ift kein anderes, als der natürliche Gefchlechstrieb, der fie zufammen vereiniget und ihre Vereinigung erhält, bis ein neues Band in ihrer Liebe gegen ihre gemeinfchaftliche Frucht dazu kömmt. Diefe neue Liebe wird nun auch die Quelle der Vereinigung zwifchen Eltern und Kinder und bildet fchon eine zahlreichere Gefellfchaft; wo die Eltern vermöge ihrer gröfseren Macht und Weisheit regieren, und doch dabei in der Ausübung ihrer

rer Gewalt durch jene natürliche Zuneigung, die sie zu den Kindern haben, eingeschränkt sind. Hierauf wirken Gewohnheit und Uebung auf die zarten Gemüther der Kinder, und es dauert nicht lange, so werden sie die Vortheile gewahr, die sie von der Gesellschaft ziehen können, und so werden sie nach und nach für sie gebildet, die rauhen Auswüchse werden abgeschnitten und die Leidenschaften, welche die menschliche Vereinigung hindern, werden bis auf einen gewissen Punkt eingeschränkt.

Denn es darf nicht verhelt werden, dass obgleich die Umstände der menschlichen Natur eine Vereinigung nothwendig machen, und obgleich solche Leidenschaften des Vergnügens und der natürlichen Zuneigung unvermeidliche Gründe zur Gesellschaft zu seyn scheinen; so giebt es doch einige andere Dinge in unsren natürlichen Anlagen und äussern Umständen, welche sehr unbequem sind, und sogar der erforderlichen Vereinigung widersprechen. Unter den Hindernissen der erstern Art ist unstreitig unsre Selbstsucht das wichtigste. Ich weiss wohl, dass im Allgemeinen zu reden, die Vorstellungen dieser Eigenschaft immer viel zu übertrieben sind, und dass die Beschreibungen, welche gewisse Philosophen von dem Menschengeschlechte in diesem Stücke geben, eben so weit von der Natur entfernt sind, als die Erzählung von jenen Ungeheuern, die wir in Fabeln und Romanen antreffen. Ich bin so weit entfernt zu glauben, dass die Menschen gegen nichts eine grössere Zunei-

Zuneigung haben, als gegen ſich ſelbſt, daſs ich vielmehr der Meinung bin, daſs man zwar ſelten einen finden wird, der eine einzelne Perſon mehr liebt als ſich ſelbſt, daſs man aber eben ſo ſelten jemanden antreffen wird, in welchem nicht alle geſellige Neigungen zuſammengenommen die ganze Selbſtliebe übertreffen ſollten. Man frage die gemeinſte Erfahrung: Seht ihr nicht, daſs obgleich der ganze Aufwand für die Familie überhaupt von dem Willen des Hausherrn abhängt, es deſſenunerachtet wenige giebt, die nicht den gröſsten Theil ihres Vermögens auf das Vergnügen ihrer Weiber und auf die Erziehung ihrer Kinder wenden, und den kleinſten Theil zu ihren eignen Gebrauch und Unterhalt verthun? Dieſes bemerken wir an allen, welche in dergleichen zärtlichen Verbindungen ſtehen; und wir können vorausſetzen, daſs der Fall mit andern der nämliche ſeyn würde, wenn ſie ſich in einer ähnlichen Lage befänden.

Aber obgleich dieſe Groſsmuth der menſchlichen Natur zur Ehre gereicht, ſo müſſen wir doch auch bemerken, daſs dieſe ſo edle Leidenſchaft anſtatt die Menſchen für groſse Geſellſchaften geſchickt zu machen, denſelben vielmehr ſo zuwider iſt, als es die eigennützigſte Selbſtſucht nur immer ſeyn kann. Denn da ein jeder Menſch ſich mehr liebt, als eine andere einzelne Perſon und bei ſeiner Liebe gegen andre nur ſeinen Verwandten und Freunden die gröſste Zärtlichkeit beweiſst, ſo muſs hieraus nothwendig ein Widerſtreit unter den Leidenſchaften und folglich

lich auch unter den Handlungen entstehen, welcher für die neu errichtete Vereinigung nicht anders als sehr gefährlich seyn kann.

Indessen würde dieser Widerstreit der Leidenschaften nur von geringer Gefahr seyn, läge nicht in unsern äussern Umständen eine solche Eigenthümlichkeit, welche ihm Gelegenheit verschafft, sich zu äussern. Wir besitzen drei verschiedne Arten von Gütern; die innere Selbstzufriedenheit unseres Gemüths, die äussern körperlichen Vortheile, und den Genuss solcher Besitzungen, die wir durch Fleiss oder Glück erworben haben. Der Genuss des erstern Guts ist vollkommen sicher; die zweite Art Güter kann uns entrissen werden, aber wer sie uns nimmt, kann selbst keinen Vortheil aus ihnen ziehen. Nur die letzten allein sind der Gewalt anderer ausgesetzt und können ohne Verlust oder Aenderung einem andern überliefert werden; da indessen doch keine hinreichende Menge derselben da ist, um jedermanns Begierden und Bedürfnisse zu befriedigen. So wie also die Vermehrung dieser Güter den Hauptvortheil der Gesellschaft ausmacht, so ist die Unbeständigkeit ihres Besitzes, nebst ihrer Sparsamkeit, das Haupthinderniss derselben.

Umsonst werden wir erwarten, in der unkultivirten Natur ein Hülfsmittel gegen diese Unbequemlichkeit zu finden; umsonst werden wir dort ein von aller Kunst unabhängiges Princip des menschlichen Gemüths suchen, welches diesen be-

sondern

sondern Leidenschaften das Gleichgewicht halten und machen könnte, dass wir die aus unsern Umständen entstehenden Versuche, sie andern zu entziehen, besiegen. Der Begriff der Gerechtigkeit kann diesen Zweck nicht erfüllen oder für eine natürliche Ursache gehalten werden, die fähig wäre, die Menschen zu einem billigen wechselseitigen Betragen zu bewegen. Von jener Tugend, so wie sie bei uns verstanden wird, lassen sich rohe und wilde Menschen nichts träumen. Denn der Begriff der Beleidigung oder Ungerechtigkeit begreift eine Unmoralität oder ein Laster in sich, das gegen eine andere Person begangen worden ist. Und da jede unmoralische Handlung von einem Mangel oder von einer Krankheit der Leidenschaften herrührt, und da dieser Mangel grösstentheils nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur in der Einrichtung des Gemüths betrachtet werden muss; so wird leicht zu erkennen seyn, ob wir eines unmoralischen Betragens gegen andere schuldig sind, wenn wir die natürliche und gewöhnliche Kraft derjenigen verschiedenen Leidenschaften betrachten, die auf sie gerichtet sind. Nun ist klar, dass in der ursprünglichen Einrichtung unsres Gemüths unsre grösste Aufmerksamkeit auf uns selbst gerichtet ist; denn zunächst geht sie auf unsre Verwandten und Freunde; und nur ein sehr schwacher Grad derselben erreicht Fremde und gleichgültige Personen. Diese Partheilichkeit und ungleiche Zuneigung also muss nicht nur einen Einfluss auf unsre Aufführung und Betragen in der Gesellschaft haben,

son-

sondern auch auf unsre Begriffe von Tugend und Laster; so dass sie macht, dass wir eine sehr merkliche Ueberschreitung eines solchen Grades der Partheilichkeit entweder durch zu grosse Erweiterung oder Verengung der Leidenschaften, für lasterhaft und unmoralisch halten. Dieses können wir in unsern gemeinsten Urtheilen über Handlungen bemerken, wo wir jemanden tadeln, so bald er alle seine Leidenschaften entweder blos auf seine Familie einschränkt, oder sie so vernachlässiget, dass er in Kollisionsfällen einem Fremdlinge oder einem blossen zufälligen Bekannten den Vorzug giebt. Aus allem diesen fliesst, dass unsre natürlichen unkultivirten Begriffe der Moralität, anstatt ein Mittel gegen die Partheilichkeit unsrer Leidenschaften herbeizuschaffen, vielmehr mit dieser Partheilichkeit übereinstimmen und ihr noch mehr Stärke und Einfluss geben.

Das Mittel ist also nicht durch Natur, sondern durch Kunst gegeben; oder eigentlicher zu reden, die Natur hat für das, was in den Leidenschaften unregelmässig und unbequem ist, die Urtheilskraft und den Verstand als Mittel angeordnet. Denn wenn die Menschen seit ihrer ersten Erziehung in der Gesellschaft, die unendlichen Vortheile, welche aus derselben entstehen, inne geworden sind, und dadurch überdem noch eine neue Liebe zur Gesellschaft und zum Umgange erhalten haben; und wenn sie bemerkt haben, dass die hauptsächlichste Störung in der Gesellschaft von den sogenannten äusserlichen Gü-

Gütern und deren Vergänglichkeit und leichten Wechſel entſpringt; ſo müſſen ſie auf ein Mittel denken, dieſe Güter, ſo viel als möglich, eben ſo ſtetig und beſtändig zu machen, als die Gaben des Geiſtes und des Körpers. Dieſes kann aber nicht anders geſchehen, als wenn alle Glieder gemeinſchaftlich übereinkommen und ſich vereinigen dem Beſitze ſolcher äuſserlichen Güter Beſtändigkeit zu gewähren, und einem jeden den ruhigen Genuſs deſſen, was er durch Glück und Fleiſs erwirbt, zu verſtatten. Hierdurch weiſs ein jeder, was er ſicher beſitzt; und die partheiiſchen und ſich widerſtreitenden Bewegungen der Leidenſchaften ſind eingeſchränkt. Auch iſt eine ſolche Einſchränkung dieſen Leidenſchaften ſelbſt nicht entgegen; denn wenn dieſes wäre, ſo könnten ſie nie wirken und gar nicht unterhalten werden; ſondern ſie iſt blos ihren ſchrankenloſen und heftigen Ausbrüchen zuwider. Anſtatt unſern eignen oder unſrer nächſten Freunde Vortheil dadurch, daſs wir uns fremder Beſitzungen enthalten, aufzuopfern, können wir ihn vielmehr nicht beſſer befördern als durch eine ſolche Konvention; weil wir dadurch die Geſellſchaft aufrecht erhalten, die zu ihrem Wohlſeyn und zu ihrer Subſiſtenz eben ſo nöthig iſt als zu unſerer eignen.

Dieſe Konvention iſt kein Verſprechen; denn die Verſprechungen erhalten erſt, wie wir in der Folge ſehen werden, ihre Gültigkeit von den menſchlichen Konventionen. Es iſt blos ein allgemei-

meines Gefühl für das gemeinschaftliche Interesse, das sich alle Glieder der Gesellschaft einander zu verstehen geben, und welches sie bestimmt, ihre Handlungen gemeinschaftlich gewissen Regeln zu unterwerfen. Ich sehe, dass es meinem Vortheile gemäss ist, einen andern ungestört in dem Besitze seiner Güter zu lassen, wenn er nur in Ansehung meiner eben so handeln will. Er bemerkt einen gleichen Vortheil für sich, wenn er sein Betragen nach eben der Regel einrichtet. Wenn nun diese gemeinschaftliche Empfindung des Vortheils wechselseitig ausgedrückt und von beiden erkannt wird, so bringt sie eine ihm gemässe Entschliessung und Aufführung hervor. Und dieses kann recht gut eine Konvention oder Uebereinkunft zwischen uns heissen, obgleich kein Versprechen dabei vorkömmt; weil die Handlungen eines jeden von uns eine Beziehung auf die Handlungen des andern haben, und unter der Voraussetzung geschehen, dass auf der andern Seite etwas gleiches geschehen werde. Zwei Menschen, welche die Ruder eines Schiffs bewegen, thun dieses vermöge einer Uebereinkunft oder Konvention, ob sie sich gleich niemals einander etwas versprochen haben. Und nicht weniger ist auch die Regel in Ansehung des festen Besitzes der Güter auf dergleichen menschliche Konventionen gegründet, die nach und nach immer fester wird und durch allmähligen Fortgang und unsre wiederholte Erfahrung der Unbequemlichkeiten, die mit der Uebertretung derselben verknüpft sind, immer mehr

Stärke

Stärke erhält. Ia diefe Erfahrung verfichert uns noch mehr, dafs das Gefühl für den Vortheil allen unfern Mitmenfchen gemein geworden ift, und giebt uns ein Vertrauen auf die künftige Regelmäfsigkeit ihres Betragens. Und nur allein auf diefe Erwartung gründet fich unfre Mäfsigkeit und Enthaltfamkeit. Eben fo find auch nach und nach Sprachen durch blofse Konventionen ohne alle Verabredung entftanden. Ferner find auf ähnliche Art Gold und Silber die gemeinen Maafse zum Taufch geworden, und es werden zur Zufriedenheit der Menfchen Dinge damit bezahlt, die an fich hundertmal mehr werth find.

Sobald diefe Konvention in Anfehung der Enthaltung von fremden Befitzungen einmal eingetreten ift, und ein jeder einen beftändigen Befitz feiner Güter erworben hat, fo entftehen unmittelbar die Begriffe von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, fo wie auch die Begriffe von Eigenthum, Recht, und Verbindlichkeit. Die letztern find gänzlich unverftändlich, wenn man nicht zuvor die erftern verfteht. Unfer Eigenthum befteht in nichts andern als folchen Gütern, deren beftändigen Befitz uns die Gefetze der Gefellfchaft, d. h. die Gefetze der Gerechtigkeit, zugefichert haben. Diejenigen alfo, welche die Ausdrücke Eigenthum, Recht oder Verbindlichkeit gebrauchen, ehe fie den Urfprung der Gerechtigkeit erklärt haben, oder fie wohl gar zur Erklärung derfelben brauchen, machen fich eines fehr groben Trugfchluffes fchuldig,

und

und können ihre Schlüffe nie auf einen feften Grund bauen. Das Eigenthum eines Menfchen ift ein Ding, das mit ihm in einem Verhältniffe fteht. Diefes Verhältnifs ift nicht phyfifch, fondern moralifch, und gründet fich auf die Gerechtigkeit. Es ift alfo ganz verkehrt, wenn man fich einbildet, dafs wir einen Begriff von dem Eigenthume haben können, ohne die Natur der Gerechtigkeit vollftändig zu verftehen, und ihren Urfprung in der Kunft und Erfindung der Menfchen zu zeigen. Der Urfprung der Gerechtigkeit erklärt den Urfprung des Eigenthums. Ein und eben diefelbige künftliche Einrichtung erzeugt beide. Da nun unfre erfte und natürliche Empfindung der Sittlichkeit auf der Natur unfrer Leidenfchaften beruht, und uns und unfern Freunden den Vorzug vor Fremden giebt; fo ift es unmöglich, dafs von Natur ein folches Ding, wie ein bleibendes Recht oder Eigenthum, fey, weil die entgegengefetzten Leidenfchaften der Menfchen fie nach entgegengefetzten Richtungen treiben, und durch keine Konvention oder Uebereinftimmung eingefchränkt werden.

Niemand kann zweifeln, dafs die Konvention, ein Eigenthum und feften Befitz anzuerkennen, nicht unter allen Dingen das nothwendigfte zur Errichtung und Aufrechterhaltung der menfchlichen Gefellfchaft fey, und dafs, wenn man einmal übereingekommen ift, diefe Regel feftzufetzen und zu beobachten, wenig oder nichts mehr übrig bleibt, um eine vollkommne Harmonie und Einigkeit zu Stande

de zu bringen. Alle übrigen Leidenſchaften, auſser der für den eignen Vortheil, ſind entweder leicht im Zaum zu halten, oder nicht von ſo verderblichen Folgen, wenn man ihnen nachſieht. So iſt die Eitelkeit mehr eine Leidenſchaft, die der Geſellſchaft zuträglich iſt, und die Menſchen unter ſich vereiniget. Mitleiden und Liebe ſind von eben der Art. Und was Neid und Rachſucht anbetrifft, ſo ſind ſie zwar verderblich, aber ſie wirken doch nicht kontinuirlich, ſondern nur dann und wann, und gehen auch nur auf einzelne Perſonen, die man für glücklicher hält, oder für ſeine Feinde achtet. Iene Begierde allein für uns und unſre nächſten Freunde, Güter und Beſitzungen zu erwerben, iſt unerſättlich, kontinuirlich, allgemein und zielt geradezu auf die Zerſtörung der Geſellſchaft. Es giebt kaum einen Menſchen, der dieſer Leidenſchaft nicht unterworfen wäre; und es giebt gewiſs keinen, der nicht von ihr etwas zu fürchten hätte, wenn ſie ohne Einſchränkung wirken dürfte, und ihren erſten und natürlichſten Bewegungen folgte. So daſs wir im Ganzen bey Errichtung einer Geſellſchaft die Schwierigkeiten blos nach denen für gröſser oder kleiner achten, welche wir bei der Regulirung und Einſchränkung dieſer Leidenſchaft antreffen.

Es iſt gewiſs, daſs keine Leidenſchaft in der menſchlichen Seele hinlängliche Stärke und zugleich eine gehörige Richtung der Liebe zum Gewinſt das Gegengewicht zu halten, und die Menſchen dadurch

zu tauglichen Gliedern der Gefellfchaft zu machen, dafs fie fie von den Befitzungen anderer zurückhält. Das Wohlwollen gegen Fremde ift viel zu fchwach zu diefem Zwecke; und was die übrigen Leidenfchaften anbetrifft, fo entflammen fie diefe Begierde noch mehr, wenn wir bemerken, dafs wir, je gröfser unfer Vermögen ift, defto eher im Stande find, alle unfre Neigungen zu befriedigen. Es ift alfo keine Leidenfchaft im Stande, der eigennützigen Leidenfchaft Widerftand zu thun, als diefelbige Leidenfchaft felbft, wenn man ihre Richtung ändert. Nun mufs diefe Veränderung der Richtung nothwendig bey der geringften Reflexion entftehen; da es ganz klar am Tage liegt, dafs die Leidenfchaft viel beffer befriediget werden kann, wenn fie eingefchränkt wird, als wenn man ihr volle Freiheit läfst; und dafs wir, indem wir die Gefellfchaft erhalten, weit gröfsere Fortfchritte in Erwartung des Vermögens machen, als in einem einfamen und verlaffenen Zuftande, welcher auf Gewaltthätigkeit, und eine allgemeine Licenz erfolgen mufs. Die Frage alfo, welche die Schwäche oder Güte der menfchlichen Natur betrifft, geht der andern Frage über den Urfprung der Gefellfchaft gar nichts an; und es braucht hier nichts erwogen zu werden, als die verfchiedenen Grade der menfchlichen Klugheit oder Thorheit. Denn man mag die Leidenfchaft des Eigennutzes für lafterhaft oder tugendhaft erklären, es ift immer einerlei; weil fie fich von felbft einfchränkt. Denn wenn fie tugendhaft ift, fo werden

den die Menſchen durch ihre Tugend geſellig; iſt ſie laſterhaft, ſo hat das Laſter dieſelbige Wirkung.

Da nun dieſe Leidenſchaft ſich dadurch einſchränkt, daſs ſie einer Regel folgt, wodurch die Beſtändigkeit und Feſtigkeit des Beſitzes möglich wird; ſo müſste die Geſellſchaft, wenn dieſe Regel ſehr abſtrus und ſchwer zu finden wäre, gewiſſermaſsen auf einem Zufalle beruhen, und die Wirkung vieler Iahrhunderte ſeyn. Aber ſollte ſich finden, daſs nichts einfacher und leichter ſeyn kann, als dieſe Regel; daſs ſie jeder Vater, um Friede unter ſeinen Kindern zu erhalten, einführen muſs; und daſs dieſe erſten rohen Anfänge der Gerechtigkeit jeden Tag zunehmen müſſen, ſo wie ſich die Geſellſchaft erweitert; wenn alles dieſes einleuchtend iſt, und es muſs einleuchtend ſeyn, ſo können wir ſicher ſchlieſsen, daſs es den Menſchen ganz unmöglich iſt, eine beträchtliche Zeit in dieſem wilden Zuſtande, der vor der Geſellſchaft vorhergeht, zu bleiben; ſondern daſs gleich anfangs ſein Zuſtand und ſeine Lage für geſellſchaftlich gehalten werden muſs. Indeſſen mögen die Philoſophen immerhin, wenn ſie wollen, ihr Raiſonnement bis auf den ſogenannten Naturſtand ausdehnen; wenn ſie nur zugeben, daſs er eine bloſse philoſophiſche Erdichtung ſey, der weder jemals Realität gehabt hat, noch auch Realität haben konnte. Da die menſchliche Natur aus zwei Haupttheilen beſteht, welche in allen ihren Handlungen nöthig ſind; die Leidenſchaften und der Ver-

ſtand; ſo iſt gewiſs, daſs die bloſsen Antriebe der erſtern, ohne daſs ihnen der letztere die Richtung giebt, die Menſchen unfähig zur Geſellſchaft machen. Und es kann ſehr wohl verſtattet werden, die Wirkungen, welche aus den abgeſonderten Operationen dieſer zwei Beſtandtheile des menſchlichen Gemüths entſpringen, jede für ſich zu betrachten. Denn es muſs in der Sittenlehre eben die Freiheit gelten, als in der Phyſik; und in der letztern iſt es ſehr gewöhnlich, daſs man eine Bewegung als zuſammengeſetzt und aus zwei von einander verſchiedenen Theilen beſtehend, anſieht; ob man gleich dabei ſehr gut erkennt, daſs die Bewegung an ſich unzuſammengeſetzt und unzertrennlich iſt.

Dieſer Stand der Natur iſt alſo als eine bloſse Erdichtung anzuſehen, die der von dem goldenen Zeitalter, das die Dichter erfunden haben, nicht unähnlich iſt; nur mit dem Unterſchiede, daſs der erſtere als ein Zuſtand voll Krieg, Gewaltthätigkeit, und Ungerechtigkeit geſchildert wird; dahingegen das letztere als die reizendſte und friedfertigſte Zeit, die man ſich nur immer einbilden kann, abgebildet wird. Die Iahrszeiten ſind in dieſem erſten Zeitalter der Natur, wenn den Dichtern zu trauen iſt, ſo mild, daſs die Menſchen nicht nöthig hatten, ſich mit Kleidern und Häuſern gegen die Angriffe der Hitze und Kälte zu verſehen. Die Bäche floſſen voll Wein und Milch; die Eichen gaben Honig; und die Natur brachte von freien Stü-

cken die gröſsten Delikateſſen hervor. Doch dieſes waren die hauptſächlichſten Vortheile dieſes Zeitalters nicht allein. Nicht blos Stürme und Ungewitter waren aus der Natur verbannt; ſondern auch jene noch weit heftigern Ungewitter, die ſolchen Aufruhr verurſachen, ſolche Verwirrung in der menſchlichen Geſellſchaft erzeugen, waren dem menſchlichen Herzen unbekannt. Da hörte man nichts von Habſucht, Ehrgeiz, Grauſamkeit und Eigennutz: herzliche Liebe, Mitleiden, Sympathie waren die einzigen Triebfedern in den Gemüthern der Menſchen. Selbſt der Unterſchied zwiſchen Mein und Dein war aus jenem glücklichen Geſchlechte der Sterblichen verbannt, und mit ihm fielen alle Begriffe von Eigenthum und Verbindlichkeit, von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit weg.

Dieſes iſt ohne Zweifel eine bloſse Fiktion; aber deſſenunerachtet verdient ſie unſre Aufmerkſamkeit, weil nichts den Urſprung ſolcher Tugenden, welche wir gegenwärtig unterſuchen, deutlicher zeigen kann. Ich habe ſchon bemerkt, daſs die Gerechtigkeit aus den Konventionen der Menſchen entſpringt; und daſs dieſe Mittel gegen gewiſſe Unbequemlichkeiten ſeyn ſollen, die von der Konkurrenz gewiſſer Beſchaffenheiten der menſchlichen Seele mit der Lage der äuſsern Objekte herrühren. Die Eigenſchaften des Gemüths ſind Eigennutz und eingeſchränkte Groſsmuth; und die Lage der äuſsern Objekte iſt ihr leichter Wechſel, verbunden mit

ihrer

ihrer fparfamen Vertheilung, in Vergleichung mit den Bedürfniffen und Begierden der Menfchen. Allein obgleich die Philofophen fich oft in diefen Spekulationen verirrt haben, fo find doch die Dichter, vermöge eines gewiffen Gefchmacks oder gemeinfchaftlichen Inftinkts, der in den mehreften Arten des Raifonnements weiter geht, als irgend eine von jenen Künften und philofophifchen Theorien, die wir bisher haben kennen gelernt, weit ficherer geleitet worden. Sie wurden fogleich gewahr, dafs, wenn jedermann eine zärtliche Achtung gegen den andern hätte, oder wenn die Natur alle unfre Bedürfniffe überflüffig befriedigte, die Eiferfucht in Anfehung des Vortheils, welche Gerechtigkeit erfodert, nicht länger ftatt haben könnte; da würde keine Gelegenheit zu jenen Unterfcheidungen und Grenzen des Eigenthums und des Vermögens mehr feyn, die jetzt unter den Menfchen üblich find. Vermehrt das Wohlwollen der Menfchen bis auf den gehörigen Grad, und alle Gerechtigkeit wird unnütz, indem ihre Stelle weit edlere Tugenden und weit würdigere Eigenfchaften einnehmen. Der Eigennutz der Menfchen wird durch die wenigen Güter, die wir haben, nach Proportion unfrer Bedürfniffe noch mehr erregt; und um diefen Eigennutz einzufchränken, find die Menfchen genöthiget worden, fich von der Gemeinheit zu trennen, und zwifchen ihren eignen Gütern und den Befitzungen anderer einen Unterfchied zu machen.

Und um dieſes zu lernen, haben wir eben nicht nöthig zu den Erdichtungen der Poeten unſre Zuflucht zu nehmen; ſondern ſowohl die Natur der Sache, als die gemeine Erfahrung und Beobachtung, kann uns ein Gleiches lehren. Man kann leicht bemerken, daſs eine herzliche Liebe alle Dinge unter Freunden gemein macht; und daſs z. B. verheirathete Perſonen auf ihr beſonderes Eigenthum gegenſeitig ganz Verzicht thun, und mit dem Mein und Dein, was ſo nothwendig iſt, und doch in der menſchlichen Geſellſchaft ſo viele Händel verurſacht, ganz unbekannt ſind. Dieſelbige Wirkung entſpringt aus einer Veränderung in den Umſtänden der Menſchen; wie wenn ein ſolcher Ueberfluſs von einer Sache da iſt, daſs alle Begierden der Menſchen darnach befriediget werden können: in welchem Falle der Unterſchied des Eigenthums gänzlich verlohren geht, und alles gemeinſchaftlich bleibt. Dieſes gilt z. E. von Waſſer und Luft, welche doch die ſchätzbarſten unter allen äuſseren Gegenſtänden ſind; und wir können daraus leicht den Schluſs machen, daſs, wenn die Menſchen alle und jede Dinge in gleichem Ueberfluſſe beſäſsen, oder wenn jedermann eben ſo groſse Liebe und zärtliche Achtung gegen jeden andern, als gegen ſich ſelbſt hätte; Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit unter dem Menſchengeſchlechte gleich unbekannt ſeyn würde.

Hier iſt alſo ein Satz, der nun, wie ich glaube, als ganz gewiſs und ausgemacht betrachtet werden kann, daſs nemlich die Gerechtig-

keit ihren Urſprung blos von dem Eigennutze und der eingeſchränkten Groſsmuth der Menſchen, und der kargen Vorſorge hat, welche die Natur für ihre Bedürfniſſe gehabt hat. Werfen wir einen Blick auf das Vorige, ſo werden wir finden, daſs dieſer Satz einige von denen Bemerkungen, welche wir ſchon über dieſe Materie gemacht haben, ſehr ſtark beſtätiget.

Erſtlich können wir hieraus ſchlieſsen, daſs die Vorſtellung des allgemeinen Wohls oder ein ſtarkes ausgebreitetes Wohlwollen nicht unſer erſter und urſprünglicher Bewegungsgrund iſt, die Regeln der Gerechtigkeit zu beobachten; weil man nach dem Vorigen einräumen muſs, daſs die Menſchen, wenn ſie mit einem ſolchen Wohlwollen verſehen wären, niemals an dieſe Regeln würden gedacht haben.

Zweitens können wir aus eben dem Grunde ſchlieſsen, daſs die Empfindung der Gerechtigkeit nicht auf der Vernunft beruhet, oder auf der Entdeckung gewiſſer Verknüpfungen und Verhältniſſe der Begriffe, welche ewig unveränderlich und allgemein verbindlich ſind. Denn da es offenbar iſt, daſs eine ſolche Veränderung in dem Gemüthe und Umſtänden des Menſchen, dergleichen wir oben erwähnt haben, unſre Pflichten und Verbindlichkeiten gänzlich ändern würde, ſo muſs man nach dem gemeinen Syſteme, wornach die Empfindung der Tugend von der Vernunft herrührt,

rührt, nothwendigerweise die Veränderung zeigen, welche dieses in den Verhältnissen und Begriffen hervorbringen muss. Es ist aber offenbar, dass die einzige Ursache, weshalb das ausgedehnte Wohlwollen des Menschen und der vollkommne Ueberfluss aller Dinge, den Begriff der Gerechtigkeit aufheben würde, darinne besteht, weil sie sie ganz unnütz machen; und dass auf der andern Seite sein eingeschränktes Wohlwollen und sein bedürfnissvoller Zustand nur deshalb diese Tugend erzeugen, weil sie zu dem allgemeinen Interesse und zu dem Interesse jedes Einzelnen erforderlich ist. Also war es blos unsre Besorgniss für unsern eignen und den allgemeinen Vortheil, welche machte, dass wir die Gesetze der Gerechtigkeit einführten; und es kann nichts gewisser seyn, als dass es kein Verhältniss der Begriffe ist, das diese Besorgniss in uns hervorbringt, sondern unsre Impressionen und Empfindungen, ohne welche uns jedes Ding in der Natur vollkommen gleichgültig ist, und uns nie im Geringsten afficiren kann. Die Empfindung der Gerechtigkeit hat also ihren Grund nicht in unsern Begriffen, sondern in unsern Impressionen.

Drittens können wir die vorige Behauptung noch dadurch bestätigen, dass diejenigen Impressionen, welche diese Empfindung der Gerechtigkeit erwecken, der menschlichen Seele gar nicht natürlich sind, sondern dass sie erst durch künstliche Einrichtungen und menschliche Kon-

Konventionen entſtehen. Denn da eine beträchtliche Veränderung des Charakters und der Umſtände, ſowohl Gerechtigkeit als Ungerechtigkeit vernichtet; und da eine ſolche Veränderung nur dadurch wirkt, daſs ſie unſer eignes und das allgemeine Intereſſe verändert; ſo folgt, daſs die erſte Errichtung der Regeln der Gerechtigkeit blos von dieſen verſchiedenen Arten des Intereſſes abhängt. Wenn aber die Menſchen von Natur und mit herzlicher Neigung das öffentliche Intereſſe beförderten; ſo würden ſie nie daran gedacht haben, ſich einander durch jene Regeln einzuſchränken; und wenn ſie ihren eignen Vortheil ohne alle weitere Rückſicht verfolgten; ſo würden ſie geradezu ſich jeder Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit überlaſſen. Dieſe Regeln ſind alſo künſtlich und ſtreben auf eine ſchräge und indirekte Art nach ihrem Ziele; und der Vortheil, welcher ſie verurſacht, iſt auch gar nicht von der Art, daſs er durch die natürlichen, durch keine Kunſt entſtandenen Leidenſchaften ſollte erreicht werden können.

Um dieſes noch deutlicher zu machen, ſo erwäge man, daſs, obgleich die Regeln der Gerechtigkeit blos auf das Intereſſe gegründet ſind, ihre Verknüpfung mit dem Intereſſe doch etwas ganz Eigenthümliches, und von derjenigen, welche man bei andern Gelegenheiten bemerkt, ganz verſchieden iſt. Eine einzelne Handlung der Gerechtigkeit iſt oft dem allgemeinen Wohl zuwider; und wenn ſie allein bliebe, ohne daſs andre Handlungen

auf

auf fie folgten, fo würde fie an fich der Gefellfchaft fehr nachtheilig feyn. Wenn ein tugendhafter, wohlthätiger Mann einem Geizhalfe oder einem aufrührerifchen Heuchler eine grofse Summe wiedergiebt, fo handelt er recht und lobenswürdig; aber das Publikum leidet in der That dabei. Und es ift auch jede einzelne Handlung der Gerechtigkeit, ifolirt betrachtet, eben fo wenig allemal dem Privatvortheile als dem öffentlichen zuträglich; und man kann fich leicht Fälle denken, in welchen fich ein Menfch durch eine rechtfchaffene Art zu handeln in Armuth ftürzen kann, und wo er Grund hat zu wünfchen, dafs in Anfehung diefes einzelnen Falles, die Gefetze der Gerechtigkeit auf einen Augenblick möchten aufgehoben feyn. Aber obgleich hie und da eine Handlung der Gerechtigkeit dem Privat- und öffentlichen Vortheile zuwider feyn mag, fo ift doch gewifs, dafs der ganze Plan oder die Verfahrungsart im Ganzen zur Erhaltung der Gefellfchaft fowohl, als auch zum Wohle eines jeden Einzelnen, im höchften Grade zuträglich oder vielmehr ganz unentbehrlich ift. Das Gute von dem Uebeln ganz abzufondern, ift unmöglich. Das Eigenthum mufs ficher und durch allgemeine Gefetze gefchützt feyn. Ob das Publikum gleich in einzelnen Fällen leidet, fo wird doch diefer vorübergehende augenblickliche Schade durch die unverrückte Befolgung der Regel, und durch den Frieden und die Ordnung, welche fie in der Gefellfchaft verurfacht, reichlich erfetzt. Und felbft jede einzelne Perfon mufs finden, wenn

fie

sie alles in Anschlag bringt, daſs sie dabei gewinnt; indem ohne Gerechtigkeit die Gesellschaft unmittelbar zerstört werden, und jeder wieder in den wilden und einsamen Zustand zurückfallen müſste, der unendlich schlimmer ist, als die elendeste Lage, die man sich in der Gesellschaft als möglich denken kann. Sobald also die Menschen durch Erfahrung gelernt haben, daſs, was auch immer die Folge von einer einzelnen Handlung der Gerechtigkeit, die eine einzelne Person begeht, seyn mag, das ganze System der Handlungen, welches durch die ganze Gesellschaft bewirkt wird, dem Ganzen und jedem Einzelnen unendlich vortheilhaft ist; so wird es nicht lange mehr dauern können, bis man Gerechtigkeit und Eigenthum einführt. Iedes Glied der Gesellschaft fühlt diesen Vortheil; Ieder drückt diese Empfindung gegen seine Nebenmenschen aus und dabei den Entschluſs, welchen er gefaſst hat, seine Handlungen nach den Regeln der Gerechtigkeit einzurichten, unter der Bedingung, daſs es die andern auch thun. Nicht mehr als diese Einsicht ist nöthig, um jemanden zu bewegen, bei der ersten besten Gelegenheit gerecht zu seyn. Dieser wird ein Beispiel für die übrigen. Und so begründet sich die Gerechtigkeit von selbst durch eine Art von Konvention oder stiller Uebereinkunft; das heiſst durch ein Gefühl für den Vortheil, das bei allen vorausgesetzt wird, und wornach jede einzelne Handlung in der Erwartung gethan wird, daſs es andre eben so machen werden. Ohne eine solche Konvention

würde

würde niemand daran gedacht haben, dafs es eine folche Tugend gäbe, wie die Gerechtigkeit ift; es würde niemanden eingefallen feyn, feine Handlungen darnach einzurichten. Nehme ich eine einzelne Handlung, fo wird meine Gerechtigkeit in jeder Rückficht fchädlich feyn; blos in der Vorausfetzung, dafs andre meinem Beifpiele folgen werden, kann ich mich zu diefer Tugend entfchliefsen; weil nichts als diefe Einförmigkeit im Verfahren die Gerechtigkeit vortheilhaft machen, oder mich bewegen kann, ihre Regeln zu befolgen.

Wir kommen nun zur Beantwortung der zweiten Frage, die wir oben vorgelegt haben, nemlich: Warum wir mit der Gerechtigkeit den Begriff der Tugend und mit der Ungerechtigkeit den Begriff des Lafters verknüpfen? Diefe Frage wird uns nach den einmal von uns feftgefetzten Grundfätzen nicht lange aufhalten. Alles was wir hier darüber fagen können, läfst fich mit ein Paar Worten abthun. Die völlige Befriedigung können wir dem Lefer erft in dem dritten Theile diefes Buchs geben. Die natürliche Verbindlichkeit zur Gerechtigkeit, nemlich der eigne Vortheil, ift fchon ausführlich gezeigt worden; was aber die moralifche Verbindlichkeit, oder die Empfindung von Recht und Unrecht anlangt, fo werden wir erft die natürlichen Tugenden unterfuchen müffen, ehe wir einen vollftändigen und befriedigenden Grund davon geben können.

Nach-

Nachdem die Menschen durch Erfahrung gefunden haben, daſs ihr Eigennutz und ihre eingeschränkte Güte, wenn sie nach ihrem Belieben handeln, sie zur Gesellschaft ganz unfähig machen; und nachdem sie zu gleicher Zeit bemerkt haben, daſs die Gesellschaft zur Befriedigung eben derselben Leidenschaften ganz unentbehrlich ist; so sehen sie sich natürlicherweise genöthiget, sich der Einschränkung solcher Gesetze zu unterwerfen, durch deren Beobachtung allein die menschliche Gesellschaft sicher und ruhig bestehen kann. Anfangs also werden die Menschen blos durch die Erwägung ihres eignen Nutzens bestimmt, sich diese Gesetze und ihre allgemeine und nothwendige Beobachtung aufzulegen; und dieser Grund ist bei der ersten Bildung der Gesellschaft vollkommen hinreichend wirksam und stark. In der Folge aber, wenn die Gesellschaft zahlreicher geworden, und zu einem ganzen Volke oder einer Nation angewachsen ist, so erscheint dieser Vortheil in einem mehr entfernteren Lichte, und die Menschen sehen nicht mehr so leicht, als in einer kleinern und zusammengezogenern Gesellschaft ein, wie bei jeder einzelnen Uebertretung dieser Gesetze, Unordnung und Verwirrung erfolgen müsse. Aber ob wir gleich in unsern eignen Handlungen den Vortheil öfters aus dem Gesichte verliehren, welchen wir von der Aufrechterhaltung der Ordnung haben, und einen geringern aber mehr gegenwärtigen Vortheil vorziehen, so werden wir doch unser Vorurtheil jederzeit mittelbar oder unmittebar an

an der Ungerechtigkeit anderer wahrnehmen können; weil wir in diesem Falle nicht durch Leidenschaft verblendet, oder durch widersprechende Neigungen auf eine andre Seite gelenkt werden. Ja wenn die Ungerechtigkeit auch in einer solchen Entfernung von uns vorgeht, daſs sie gar keinen Einfluſs auf unsern Vortheil hat, so miſsfällt sie uns doch; weil wir sie als der menschlichen Gesellschaft nachtheilig und als verderblich für jeden ansehen, der mit einer Person, die ungerecht ist, zusammenkömmt. Wir nehmen, vermöge der Sympathie, an ihren unangenehmen Empfindungen Theil; und da jedes Ding, das bei Betrachtung der menschlichen Handlungen unangenehme Empfindung gewährt, Laster, und alles, was auf eben diese Art Vergnügen hervorbringt, Tugend heiſst; so ist dieses der Grund, weshalb die Empfindung des Moralisch-Guten und Bösen bei der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit erfolgt. Und obgleich diese Empfindung im gegenwärtigen Falle blos von der Betrachtung fremder Handlungen herrührt, so muſs sich dieses doch auch auf unsre eignen Handlungen erstrecken. Die allgemeine Regel wirkt weiter als auf die einzelnen Fälle, von welchen sie abgezogen ist; indem wir zu gleicher Zeit nach der Einrichtung unsrer Natur mit andern in den Empfindungen, die sie von uns haben, sympathisiren. So ist also der Eigennutz die ursprüngliche Quelle der Errichtung der Gerechtigkeit: aber eine gewisse Sympathie

pathie mit dem allgemeinen Vortheile ist die Quelle der moralischen Billigung, welche diese Tugend begleitet.

Obgleich dieser Erfolg der Empfindungen natürlich und selbst nothwendig ist, so ist doch gewiss, dass er durch die Geschicklichkeit der Staatskundigen noch mehr befördert wird, welche, um die Menschen leichter zu regieren und den Frieden in der menschlichen Gesellschaft zu erhalten, sich bemühet haben eine Achtung gegen die Gerechtigkeit und einen Abscheu vor der Ungerechtigkeit zu erwecken. Dieses muss unstreitig seine Wirkung haben; aber es kann auch nicht geleugnet werden, dass gewisse Moralisten dieses zu weit getrieben haben, indem sie alle ihre Kräfte aufgeboten zu haben scheinen, um alle Empfindung der Tugend aus dem menschlichen Geschlechte auszurotten. Die Kunst der Könige kann die Natur in Hervorbringung derjenigen Gesinnungen und Empfindungen, die schon in uns liegen, zwar unterstützen, und kann selbst in einzelnen Fällen bei dieser oder jener Gelegenheit für sich allein eine Billigung oder Achtung gegen diese oder jene Handlung erzeugen; aber es ist ganz unmöglich, dass sie die einzige Ursache des Unterschieds seyn könne, den wir zwischen Tugend und Laster machen. Denn wenn uns die Natur in diesem Stücke nicht zu Hülfe käme, so würden die Gesetzgeber umsonst von ehrenvollen oder schimpflichen, von lob- oder tadelnswürdigen Handlungen reden. Diese Worte würden

den völlig unverſtändlich ſeyn, und man würde mit ihnen eben ſo wenig einen Begriff verbinden können, als wenn es Worte einer uns ganz unbekannten Sprache wären. Das höchſte, was die Regierung bewirken kann, iſt, daſs ſie die natürlichen Empfindungen über ihre urſprünglichen Grenzen hinaus ausdehnt; aber die Natur ſelbſt muſs doch immer die Materialien liefern und uns zuerſt einen Begriff von dem moraliſchen Unterſchiede beibringen.

So wie öffentliches Lob oder Tadel unſre Achtung gegen die Gerechtigkeit vermehrt; ſo trägt die Privaterziehung und der Unterricht zu derſelbigen Wirkung bei. Denn die Eltern können gar bald bemerken, daſs ein Menſch ſich und andern um ſo nützlicher iſt, je ſtärker ſein Gefühl für Ehre und Rechtſchaffenheit iſt; und daſs dieſe Principien deſto mehr Stärke erhalten, jemehr Erziehung und Gewohnheit dieſer Empfindung und Reflexion günſtig ſind. Aus dieſem Grunde müſſen alle Eltern bewogen werden, ihren Kindern von ihrer frühſten Jugend an, die Grundſätze der Rechtſchaffenheit einzuprägen, und ſie daran gewöhnen, die Beobachtung derjenigen Regeln, welche die Geſellſchaft erhalten, als ſchätzbar und ehrwürdig zu achten, und die Verletzung derſelben als niederträchtig und ſchimpflich anzuſehen. Hierdurch faſſen die Empfindungen in ihren zarten Gemüthern ſchon Wurzel und erhalten eine ſolche Feſtigkeit und Stärke, daſs ſie ſich in der Folge eben ſo wirkſam beweiſen,

als diejenigen Principien, welche die allerwesentlichsten in unsrer Natur, und am allertiefsten in unsre innerliche Konstitution eingewurzelt sind.

Was noch ferner zur Vermehrung ihrer Festigkeit beiträgt, ist der Antheil, den wir an unserm guten Rufe nehmen, wenn nemlich einmal die Meinung unter den Menschen herrschend geworden ist, dass mit der Gerechtigkeit Verdienst und Ehre, mit der Ungerechtigkeit aber Schuld und Schimpf verknüpft ist. Nichts liegt uns mehr am Herzen als unser guter Name und von nichts hängt dieser gute Name mehr ab, als von unsrer Aufführung, die wir in Ansehung des Eigenthums anderer beobachten. Aus diesem Grunde muss es sich ein jeder, der nur einigermassen auf seinen Charakter hält, oder der die Absicht hat mit den Menschen auf eine gute Art zu leben, zum unverbrüchlichen Gesetz machen, unter keiner Bedingung, und wenn auch die Versuchung noch so gross wäre, diejenigen Principien zu verletzen, welche den wesentlichen Theil eines Mannes von Rechtschaffenheit und Ehre ausmachen.

Ich will nur noch, ehe ich diesen Gegenstand verlasse, eine Anmerkung machen, nemlich die, dass ob ich gleich behaupte, dass in dem Stande der Natur oder in demjenigen eingebildeten Zustande, der vor der Gesellschaft vorhergeht, weder Gerechtigkiet noch Ungerechtigkeit sey, ich dennoch nicht annehme, dass es in diesem Zustande erlaubt wäre, das Eigenthum anderer zu verletzen.

Ich

Ich will nur fagen, dafs in diefem Zuftand fo etwas, wie Eigenthum ift, gar nicht ftatt findet; und folglich auch fo ein Ding, wie Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ift, gar nicht feyn kann. Ich werde Gelegenheit haben eine ähnliche Bemerkung in Anfehung der Verfprechungen zu machen, wenn ich auf diefes Kapitel komme; ich hoffe, dafs diefe Bemerkung, recht erwogen, hinreichen wird, allen Hafs von den vorhergehenden Meinungen über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu entfernen.

Dritter Abfchnitt.

Ueber die Regeln, nach welchen das Eigenthum beftimmt wird.

Obgleich die Gründung der Regel, die Beftändigkeit der Befitzung betreffend, nicht nur nützlich, fondern für die menfchliche Gefellfchaft felbft unumgänglich nothwendig ift; fo kann fie doch zu keinem Zwecke dienen, fo lange es bei fo allgemeinen Ausdrücken bleibt. Man mufs noch eine Art und Weife zeigen, wornach wir unterfcheiden können, welche befondere Güter jeder einzelnen Perfon zugehören müffen, und von deren Befitz und Genufs alle übrige Menfchen ausgefchloffen find. Unfer nächftes Gefchäft mufs alfo feyn, die Gründe zu entdecken, welche diefe allgemeine Regel modificiren und fie für den gemeinen Gebrauch und für das praktifche Leben gefchickt machen.

Es ist klar, dass diese Gründe nicht daher genommen werden können, dass der eine einen grössern Vortheil von gewissen Gütern zu ziehen weiss, als der andre. Man kann also niemals sagen, eine einzelne Person oder das Publikum habe deswegen ein Recht diese oder jene Güter zu besitzen, weil sie weit grössern Nutzen daraus ziehen kann, als ein anderer. Es wäre freilich besser, wenn ein jeder das besässe, was ihm am nützlichsten ist und was er am besten gebrauchen kann. Aber ausser dass ein und dasselbe Ding mehrern gleich brauchbar und nützlich seyn kann; so wäre ein solcher Entscheidungsgrund so vielen Streitigkeiten ausgesetzt, und die Menschen sind so partheiisch und leidenschaftlich in Beurtheilung dieser Streitigkeiten, dass sich eine so schwankende und ungewisse Regel unmöglich mit dem Frieden der menschlichen Gesellschaft würde vereinigen lassen. Die Konvention über die Beständigkeit der Besitzungen ist blos deswegen eingeführt, um alle Gelegenheiten zu Uneinigkeit und Streit abzuschneiden; dieser Zweck würde aber nie erreicht werden, wenn wir es für Recht erkennen wollten, diese Regel allenthalben anzuwenden, wo wir einen besondern Nutzen bei der Anwendung derselben entdeckten. Die Gerechtigkeit nimmt bei ihren Entscheidungen nie darauf Rücksicht, ob die Dinge für diese oder jene Menschen brauchbar sind oder nicht; ihr Zweck erstreckt sich viel weiter. Ein Mensch mag freigebig oder filzig seyn; die Gerechtigkeit behandelt ihn nach einerlei Regel,

und

und fie entfcheidet mit gleicher Leichtigkeit für den einen oder für den andern, wenn ihm auch etwas zufallen follte, das für ihn ganz unbrauchbar ift.

Hieraus folgt alfo, dafs die allgemeine Regel, dafs die Befitzung feft feyn müffe, nicht nach einzelnen Urtheilen, fondern wiederum nach allgemeinen Regeln angewandt werden müffe, nach folchen, die fich auf die ganze Gefellfchaft erftrecken, und die weder durch Gunft noch Hafs gebeugt werden dürfen. Zur Erläuterung mag folgendes Beifpiel dienen. Ich denke mir die Menfchen zuerft in ihrem wilden und einfamen Zuftande; und nehme an, dafs, fo bald ihnen das Elend diefes Zuftandes fühlbar wird, und fie die Vortheile, die aus einer Gefellfchaft entftehen, vorherfehen, einer des andern Gefellfchaft fucht, und dafs fie fich wechfelfeitig ihren Schutz und Beiftand anbieten. Ich fetze alfo voraus, dafs fie fo viel Scharffinn haben, unmittelbar gewahr zu werden, dafs das hauptfächlichfte Hindernifs der Ausführung eines Entwurfs der Gefellfchaft und wechfelfeitigen Dienftleiftung in der Selbftfucht und der Eigennützigkeit ihrer natürlichen Gemüthsverfaffung liege; diefem Uebel abzuhelfen, vereinigen fie fich nun zufammen über das einzige Mittel, wodurch eine Gefellfchaft möglich ift; fie führen Beftändigkeit des Befitzes ein, und forgen für wechfelfeitige Einfchränkung und Schonung. Ich fehe, dafs diefe Art zu verfahren nicht ganz natürlich ift; aber aufser, dafs ich hier nur annehme, dafs die Betrachtungen auf einmal ge-

gemacht werden, welche in der Wirklichkeit nur unmerklich und nach und nach entstehen; ausser diesem sage ich, ist es doch recht gut möglich, dass verschiedene Personen, die durch mancherlei Zufälle von den Gesellschaften getrennt worden sind, wozu sie ehemals gehörten, in die Nothwendigkeit kommen können, eine neue Gesellschaft unter sich zu errichten; in welchem Falle sie ganz in der oben erwähnten Lage sind.

Es ist also offenbar, dass, nachdem sie im Allgemeinen darinne übereingekommen sind, eine Gesellschaft zu errichten und die Beständigkeit der Besitzung zu gründen, ihre erste Schwierigkeit ist, wie sie nun ihre Besitzungen absondern, und jedem seinen besonderen Theil anweisen sollen, den er in Zukunft ausschliessend und unveränderlich benutzen kann. Diese Schwierigkeit wird sie nicht lange aufhalten, sondern es wird ihnen gleich als das natürlichste Mittel der Auskunft beifallen, dass ein jeder dasjenige kontinuirlich zur Benutzung behält, wovon er gegenwärtig Herr ist, und dass das Eigenthum oder die beständige Besitzung mit der unmittelbaren Besitzung verbunden werde. So ist die Wirkung der Gewohnheit; sie söhnt uns nicht nur mit einem Dinge, das wir lange besessen haben, aus, sondern bringt uns auch eine Neigung gegen dasselbe bei, und macht, dass wir es andern Dingen vorziehen, die an sich weit mehr werth, uns aber weniger bekannt sind. Was immer unter unsern Augen gewesen, und stets zu unserm Vortheil gebraucht

braucht worden iſt; davon trennen wir uns allemal ungern; hingegen können wir ſolche Güter, die wir nie genoſſen haben, und woran wir nicht gewöhnt ſind, ſehr leicht entbehren. Und hieraus iſt es alſo begreiflich und offenbar, weshalb die Menſchen ſich leicht in dieſem Auswege vereinigen würden, daſs jedermann das behielt, was er bis jetzt beſeſſen hat *).

Aber

*) Keine Unterſuchungen ſind in der Philoſophie ſchwieriger, als wenn man da, wo ſich eine groſse Menge von Urſachen von ein und eben derſelben Erſcheinung darbieten, beſtimmen ſoll, welches die hauptſächlichſte und herrſchende ſey. Sehr ſelten iſt ein völlig zureichender Grund da, unſre Wahl zu beſtimmen, und die Menſchen müſſen ſich begnügen, daſs ſie von einer Art von Geſchmack oder Phantaſie geleitet werden, die von einer Analogie und einer Vergleichung ähnlicher Fälle entſpringt. So giebt es in dem gegenwärtigen Falle zweifelsohne, Gründe des gemeinen Wohls für die meiſten der Regeln, wodurch das Eigenthum beſtimmt wird; aber dennoch argwöhne ich, daſs dieſe Regeln hauptſächlich durch die Einbildungskraft oder die mehr leichten flüchtigen Eigenſchaften unſres Denk - und Vorſtellungsvermögens, gemacht werden. Ich werde indeſſen fortfahren dieſe Urſachen zu erklären, und es dabei der Wahl des Leſers überlaſſen, ob er denjenigen, die von dem gemeinen Nutzen oder denen, die von der Einbildungskraft hergenommen ſind, den Vorzug geben will. Wir wollen mit dem Rechte des gegenwärtigen Beſitzers den Anfang machen.

Es

Aber wir müſſen bemerken, daſs ob es gleich natürlich und deswegen auch nützlich iſt, einem etwas um

Es iſt eine Eigenſchaft in der menſchlichen Natur, die ich ſchon ſonſt wo *) bemerkt habe, daſs die menſchliche Seele geneigt iſt, wenn zwei Dinge in einem engen Verhältniſſe gegen einander erſcheinen, ihnen eine noch ſtärkere Verknüpfung beizulegen, um die Vereinigung vollſtändig zu machen; und dieſe Neigung iſt ſo ſtark, daſs ſie uns oft zu Irrthümern verleitet (ſo wie z. E. die Verbindung des Denkens und der Materie iſt), ſo bald dieſe jener Neigung günſtig ſind. Viele unſrer Impreſſionen ſind gar keiner räumlichen oder örtlichen Stellung fähig; und dennoch bilden wir uns gemeiniglich ein, daſs ſie ſich in einer örtlichen Vereinigung mit den Impreſſionen des Geſichts und des Gefühls befinden, blos weil ſie in urſachlicher Verknüpfung mit einander ſtehen, und ſchon in der Einbildung vereiniget ſind. Wenn wir alſo ein neues Verhältniſs erdichten können, wenn es auch ungereimt iſt, um nur die Vereinigung recht vollſtändig zu machen; ſo kann man ſich leicht einbilden, daſs, wenn einige Verhältniſſe da ſind, die von der Seele abhängen, man dieſe auſserordentlich leicht mit einem vorhergehenden Verhältniſſe verbinden und ſolche Objekte durch ein neues Band vereinigen wird, die ſchon in der Phantaſie vereiniget ſind. So unterlaſſen wir z. B. niemals bei unſrer Anordnung der Körper diejenigen, die ſich einander ähnlich ſind, auch im Raume neben einander zu ſtellen, oder wenigſtens ihnen eine ihnen angemeſſene Stellung zu geben; weil wir ein gewiſſes Vergnügen dabei

*) S. Buch I. Th. 4. Abſchn. 5.

um des gegenwärtigen Beſitzer willen als Eigenthum anzuweiſen; ſo erſtreckt ſich dennoch der Nutzen da-

dabei empfinden, wenn das Verhältniſs der Kontiguität mit dem Verhältniſſe der Aehnlichkeit oder die Aehnlichkeit der Lage mit der Aehnlichkeit der Qualitäten verbunden iſt. Und hiervon läſst ſich aus den bekannten Eigenſchaften der menſchlichen Natur leicht ein Grund angeben. Wenn die Seele beſtimmt wird, gewiſſe Objekte zu verbinden, aber in ihrer Wahl der beſondern Objekte noch unbeſtimmt iſt, ſo wendet ſie ihr Auge natürlicher Weiſe auf ſolche Objekte die mit einander in einem Verhältniſſe ſtehen. Sie ſind ſchon in dem Gemüthe vereiniget: und zu gleicher Zeit werden ſie auch dem Vorſtellungsvermögen gegeben; und ſtatt einen neuen Grund ihrer Vereinigung zu verlangen, würde ein ſehr mächtiger Grund erfodert werden, welcher machte, daſs wir dieſe natürliche Verbindung überſehen könnten. Dieſes werde ich in der Folge, wenn ich auf die Abhandlung von der Schönheit komme, weitläuftiger zu erklären Gelegenheit haben. Indeſſen wollen wir uns begnügen hier anzuführen, daſs dieſelbige Liebe zur Ordnung und Einförmigkeit, welche die Bücher in einer Bibliothek und die Stühle in einem Zimmer ordnet, auch zur Bildung der Geſellſchaft und zum Wohlſeyn des menſchlichen Geſchlechts etwas beiträgt, indem ſie die allgemeine Regel in Anſehung der Beſtändigkeit des Beſitzes modificirt. Und da das Eigenthum ein Verhältniſs zwiſchen einer Perſon und einem Objekte ausmacht; ſo iſts natürlich, daſſelbe bei einem vorhergehenden Verhältniſſe zu finden; und da das Eigen-

davon nicht weiter, als bis auf die erste Bildung der Gesellschaft; und es würde in der That nichts schädlicher seyn, als die beständige Beobachtung dieses Verfahrens; denn hierdurch würde die Wiedererstattung gänzlich ausgeschlossen, und jede Ungerechtigkeit würde auktorisirt werden und Belohnung verdienen. Wir müssen uns also nach einem andern Princip umsehen, wornach das Eigenthum entstehen kann, nachdem schon die Gesellschaft errichtet ist; und deren finde ich hauptsächlich viere, nemlich: Occupation, Präscription, Accession und Succession. Ich will jedes dieser Stücke kürzlich prüfen und mit der Occupation anfangen.

Der Besitz aller äussern Güter ist veränderlich und ungewiss; und dieses ist eines der grössten Hindernisse der Errichtung der Gesellschaft, und der Grund, weshalb die Menschen nach einer allgemeinen ausdrücklichen oder stillschweigenden Uebereinkunft sich selbst nach denjenigen Schranken richten, welche wir jezt die Regeln der Gerechtigkeit und Billigkeit nennen. Das Elend des Zustandes, der

Eigenthum nichts als ein beständiger durch die Gesetze der Gesellschaft gesicherter Besitz ist; so ists natürlich, zu dem gegenwärtigen Besitze dieses noch hinzuzufügen, da es ein Verhältniss ist, das mit ihm Aehnlichkeit hat. Denn dieses hat auch seinen Einfluss. Wenn es nun der Natur gemäss ist, alle Arten der Verhältnisse zu verknüpfen, so ist es ihr noch mehr gemäss, solche Verhältnisse zu verbinden, die sich ähnlich sind, und schon unter sich in Verknüpfung stehen.

der vor dieser Einschränkung vorhergeht, ist der Grund, weshalb wir uns diesem Mittel so schnell als möglich unterwerfen; und dieses bietet uns einen leichten Grund an, weshalb wir den Begriff des Eigenthums an die erste Besitznehmung oder an die Occupation binden. Die Menschen wollen das Eigenthum, selbst nicht einen Augenblick lang, unentschieden lassen oder der Gewaltthätigkeit und Unordnung den geringsten Eingang verstatten. Hierzu kömmt noch, dass der erste Besitz gewöhnlich unsre Aufmerksamkeit am mehresten beschäftiget; und wenn wir diese vernachlässigen wollten, so würde gar kein Schein von Grunde da seyn, weshalb man irgend eine folgende Besitzung als ein Eigenthum ansehen sollte *).

Es

*) Einige Philosophen suchen das Recht der Occupation dadurch zu erklären, dass sie sagen, jeder hätte ein Eigenthumsrecht auf seine eigne Arbeit; und wenn er diese Arbeit mit irgend einem Dinge verknüpfte, so erhielt er ein Recht auf das Eigenthum des Ganzen. Allein 1) giebt es verschiedne Arten der Occupation, wo man gar nicht sagen kann, dass wir unsre Arbeit mit dem Objekte, das wir erlangen, vereinigen: wie wenn wir eine Wiese dadurch in Besitz nehmen, dass wir unser Vieh darauf weiden lassen; 2) dieses erklärt die Sache durch die Accession, welches ein unnöthiger Cirkel ist; 3) man kann nur figürlich sagen, dass man seine Arbeit mit etwas verbinde. Eigentlich zu reden verursachen wir nur durch unsre Arbeit eine Veränderung daran. Dieses bringt ein Verhält-

Es iſt alſo nichts übrig, als genau zu beſtimmen, was man durch Beſitz verſtehe; und dieſes iſt nicht ſo leicht, als man bei dem erſten Anblick glauben ſollte. Man ſagt, daſs wir ein Ding beſitzen nicht nur alsdann, wenn wir es unmittelbar berühren, ſondern auch, wenn wir in einem ſolchen Verhältniſſe zu ihm ſtehen, daſs wir es nach unſerm Belieben gebrauchen oder es bewegen, verändern, zerſtören können, je nachdem es unſerm Vergnügen oder Vortheile gemäſs iſt. Dieſes Verhältniſs iſt alſo eine Art von Urſache und Wirkung; und da Eigenthum nichts iſt, als ein beſtändiger Beſitz, der von den Regeln der Gerechtigkeit oder den Konventionen der Menſchen hergenommen iſt, ſo muſs dieſes als dieſelbige Art des Verhältniſſes betrachtet werden. Aber da die Gewalt, ein Ding zu gebrauchen, mehr oder weniger ungewiſs iſt, je nachdem die Unterbrechungen, die dabei vorfallen, mehr oder weniger wahrſcheinlich ſind; und da dieſe Wahrſcheinlichkeit in unmerklichen Graden zunehmen kann; ſo iſt es in vielen Fällen ganz unmöglich zu beſtimmen, wenn das Eigenthum anfängt oder aufhört; und es giebt hier keinen gewiſſen Maaſsſtab, wornach wir dergleichen Streitigkeiten entſcheiden könnten. Ein wilder Eber, der in unſre Schlingen fällt, wird für unſer gehalten, wenn es ihm unmöglich iſt zu entkommen. Aber was

ver-

hältniſs zwiſchen uns und dem Objekte hervor; und daraus entſteht nach den vorhergehenden Principien das Recht des Eigenthums.

verſtehen wir hier unter unmöglich? Wie unterſcheiden wir hier die Unmöglichkeit von der Unwahrſcheinlichkeit? Und wie unterſcheiden wir dieſe wiederum genau von der Wahrſcheinlichkeit? Bezeichnet die genauen Grenzen zwiſchen dem einen und dem andern, und gebt den Maasſtab an, wodurch wir alle Streitigkeiten entſcheiden können, die entſtehen mögen, und wie die Erfahrung lehrt, oft wirklich über dieſe Sache entſtehen *).

Aber

*) Wenn wir in der Vernunft und in dem allgemeinen Nutzen eine Auflöſung dieſer Schwierigkeiten ſuchen, ſo werden wir niemals zu unſerm Zwecke gelangen; und wenn wir ſie in der Einbildungskraft ſuchen, ſo iſt bekannt, daſs die Eigenſchaften, welche auf dieſes Vermögen wirken, ſo unmerklich und gradweis in einander laufen, daſs es ganz unmöglich iſt, ihnen genaue Schranken oder Grenzen anzuweiſen. Die Schwierigkeiten müſſen über dieſen Punkt zunehmen, wenn wir bedenken, daſs ſich unſer Urtheil ſehr nach dem Gegenſtande richtet, und daſs dieſelbige Gewalt und Nähe, welche in dem einen Falle ein Recht zum Eigenthume giebt, in andern Fällen gar nicht für hinreichend gehalten wird. Ein Menſch, der einen Haſen ſo lange gejagt hat, bis er hinſtürzt und liegen bleibt, würde es für eine Ungerechtigkeit halten, wenn ein anderer eher hinlief, und ihm ſeine Beute wegnehmen wollte. Aber wenn ſich die nämliche Perſon einem Apfel nähert, ihn zu pflücken, und ein anderer, der ſchneller iſt, kömmt ihr zuvor, und nimmt ihn in Beſitz, ſo kann ſie ſich darüber vernünftiger Weiſe nicht beklagen. Worinne beſteht

Aber dergleichen Streitigkeiten können nicht nur über die reale Wirklichkeit des Eigenthums und des

ſteht der Grund dieſes Unterſchieds anders, als darinne, daſs die Unbeweglichkeit, da ſie dem Haſen nicht natürlich, ſondern als die Wirkung der Bemühung des Andern anzuſehen iſt, in dieſem Falle ein genaues Verhältniſs mit dem Jäger ausmacht, das in dem andern fehlt?

Hieraus iſt alſo klar, daſs eine gewiſſe und unbezweifelte Macht ein Ding zu beſitzen, ohne eine Berührung oder ſonſt ein deutlich wahrzunehmendes Verhältniſs, oft kein Eigenthum hervorbringt: Und ich bemerke noch weiter, daſs ein wahrnehmbares Verhältniſs, ohne daſs man gegenwärtig Gewalt beſitzt, oft allein einen hinreichenden Grund, ein Ding ſich zuzueignen, giebt. Das Sehen eines Dinges iſt ſelten ein beträchtliches Verhältniſs, und man betrachtet es nur als ein ſolches, wenn das Ding verborgen oder ſehr dunkel iſt; denn in dieſem Falle finden wir, daſs das Sehen allein ein Eigenthumsrecht giebt, nach der Regel, daſs ſelbſt ein ganzes Stück Land derjenigen Nation gehört, die es zuerſt entdeckt. Deſſenunerachtet iſt es merkwürdig, daſs ſowohl in dem Falle der Entdeckung als der Beſitznehmung, der erſte Entdecker und Beſitznehmer mit dem Verhältniſſe, noch die Abſicht verbinden muſs, daſs er ſich ſelbſt zum Herrn der Sache machen will; denn ſonſt kann das Verhältniſs nicht ſeine Wirkung haben; und dieſes deshalb, weil die Verknüpfung zwiſchen dem Eigenthum und dem Verhältniſſe in unſrer Phantaſie nicht ſo groſs iſt, als dazu erfodert

des Besitzes entstehen, sondern auch über ihre Ausdehnung; und dergleichen Streitigkeiten lassen sich oft

fodert wird, eine solche Absicht als zu ihr gehörig anzusehen.

Aus allen diesen Umständen kann man leicht sehen, wie verwickelt viele Fragen über die Acquisition des Eigenthums werden müssen, wenn man sie durch die Occupation entscheiden will; und das geringste Nachdenken wird uns eine Menge Fälle aussinnen helfen, die gar keine vernünftige Entscheidung zulassen. Verlangen wir statt erdichteter Beispiele lieber wahre, so dürfen wir nur folgendes erwägen, das fast in allen Schriftstellern, die über das Naturrecht geschrieben haben, zu finden ist. Zwei griechische Kolonien verliessen ihr Vaterland, um neue Wohnsitze aufzusuchen, und erfuhren, dass nicht weit davon eine Stadt von ihren Einwohnern ganz war verlassen worden. Um die Wahrheit dieses Gerüchts zu erfahren, schickten die Kolonien zugleich, jede einen Bothschafter ab; und da sie bei ihrer Ankunft fanden, dass die Sache sich so verhielte, fingen sie beide an zu rennen, wobei ein jeder von ihnen die Absicht hatte, für seine Landsleute zuerst von dieser Stadt Besitz zu nehmen. Einer dieser Bothschafter, welcher merkte, dass er mit dem andern das Laufen nicht würde aushalten können, warf seine Lanze nach dem Thore der Stadt, und war so glücklich sie dort einzuspiessen, ehe sein Begleiter das Thor erreichen konnte. Dieses brachte unter den beiden Kolonien einen Streit hervor, welcher von ihnen der Eigenthümer der ledigen Stadt seyn müsste, und dieser Streit dauert unter den Philosophen noch immer

oft gar nicht entſcheiden, oder können durch kein anderes Vermögen, als durch die Einbildung entſchieden werden. Ein Menſch, der an eine kleine Inſel

mer fort. Was mich anbetrifft, ich finde es unmöglich den Streit zu entſcheiden, und zwar deswegen, weil die ganze Frage auf der Phantaſie beruht, welche in dieſem Falle gar keine genaue oder beſtimmte Regel hat, wornach ſie einen Ausſpruch thun könnte. Dieſes recht einleuchtend zu machen, ſo darf man nur bedenken, daſs wenn dieſe zwei Perſonen bloſse Mitglieder der Kolonien und keine Abgeſandten oder Deputirte geweſen wären, ihre Handlungen von keinen Folgen geweſen ſeyn würden; weil in dieſem Falle ihr Verhältniſs zu den Kolonien nur ſchwach und unvollkommen geweſen ſeyn würde. Hierzu kömmt noch, daſs ſie nichts beſtimmen konnte, eher nach den Thoren, als den Mauren oder irgend einem andern Theile der Stadt zu laufen, als weil die Thore, als der gewöhnlichſte und merkwürdigſte Theil der Phantaſie am beſten gefällt, indem ſie ſie für das Ganze nimmt, wie man es bei den Dichtern findet, welche ſehr oft ihre Bilder und Metaphern von ihnen entlehnen. Ueberdem iſt noch zu bedenken, daſs das Befühlen oder Anfaſſen des einen Abgeſandten ſo wenig eine eigentliche Beſitznehmung iſt, als das Durchbohren des Thors mit einer Lanze; ſondern daſs beides nur ein Verhältniſs ausmacht, und das eine Verhältniſs iſt eben ſo gewöhnlich als das andere, obgleich vielleicht nicht von gleicher Kraft. Welches von dieſen Verhältniſſen nun ein Recht und Eigenthum bewirkt, oder welches von ihnen zu dieſer Wirkung hinreichend iſt; dieſes überlaſſe ich der Entſcheidung derer, die klüger ſind, als ich.

Inſel landet, die unbewohnt und unbebauet iſt, wird vom erſten Augenblicke an für ihren Beſitzer gehalten, und erhält ein Eigenthumsrecht auf das Ganze; weil das Ding in der Einbildungskraft beſchränkt und begrenzt, und dem neuen Beſitzer proportionirt iſt. Wenn die nämliche Perſon auf ein Eiland ſtieſs, das einen Umfang hätte, wie Groſsbritannien, ſo erſtreckt ſich ſein Eigenthum nicht weiter als auf das Stück, das er unmittelbar in Beſitz genommen hat; obgleich eine zahlreiche Kolonie von dem erſten Augenblicke ihrer Landung an, für die Herren des ganzen Landes gehalten werden würden.

Aber es ereignet ſich auch oft, daſs das Recht der erſten Beſitznehmung mit der Zeit dunkel wird, und daſs es auch daher oft ganz unmöglich wird, Streitigkeiten darüber zu entſcheiden. In dieſem Falle tritt nun der lange Beſitz oder die Verjährung als Entſcheidungsgrund ein, und giebt einem Menſchen ein hinreichendes Eigenthumsrecht auf das Ding, das er beſitzt. Die Natur der menſchlichen Geſellſchaft läſst keine allzugroſse Genauigkeit zu; und wir können nicht immer bis auf den erſten Urſprung der Dinge zurückgehen, um ihren gegenwärtigen Zuſtand zu erklären. Eine anſehnliche Entfernung in der Zeit rückt uns die Gegenſtände ſo weit aus dem Geſichte, daſs ſie gewiſſermaſsen ihre Wirklichkeit zu verliehren ſcheinen, und ſo wenig Einfluſs auf die Seele haben, als wenn ſie niemals wirklich geweſen wären. Die Anſprüche eines Menſchen, die jetzt klar und gewiſs ſind,

können binnen funfzig Jahren sehr dunkel und zweifelhaft seyn, wenn auch gleich die Fakta, worauf sie sich gründen, mit der grössten Evidenz und Gewissheit erwiesen seyn sollten. Einerley Fakta haben nach einer so langen Zwischenzeit nicht einerlei Einfluss. Und dieses muss als ein überzeugender Beweis für unsre vorhergehende Theorie, das Eigenthum und die Gerechtigkeit betreffend, angesehen werden. Ein Besitz, der eine lange Zeit gedauert hat, giebt einen Anspruch auf einen Gegenstand. Da es aber gewiss ist, dass, obgleich alles in der Zeit hervorgebracht wird, die Zeit selbst dennoch nichts Reales hervorbringt; so folgt, dass das Eigenthum, das durch die Zeit hervorgebracht wird, nichts Reales in den Objekten, sondern blos ein Produkt der Empfindungen ist, worauf, wie die Erfahrung lehrt, allein die Zeit einigen Einfluss hat *).

Wir

*) Der gegenwärtige Besitz ist offenbar ein Verhältniss zwischen einer Person und einem Objekte; aber es reicht nicht zu, dem Verhältnisse der ersten Besitzung das Gleichgewicht zu halten, wenn nicht die erstere lang und ununterbrochen ist: in welchem Falle das Verhältniss auf Seiten des gegenwärtigen Besitzes durch die Länge der Zeit zunimmt, und auf Seiten des ersten Besitzes durch die Entfernung abnimmt. Dieser Wechsel in den Verhältnissen bringt einen angemessenen Wechsel in dem Eigenthume hervor.

Wir erlangen das Eigenthum der Objekte durch Acceffion oder Zuwachs, wenn fie in einer engen Verknüpfung mit folchen Objekten ftehen, die fchon unfer Eigenthum find, und doch zu gleicher Zeit geringer find, als fie. So werden allgemein die Früchte unfres Gartens, die Jungen unfres Viehes und die Arbeit unfrer Sklaven, auch vor ihrer Befitznehmung für unfer Eigenthum angefehen. Wenn Objekte in der Einbildung verknüpft find, fo werden fie fehr leicht auf einerlei Weife behandelt, und man fetzt gemeiniglich voraus, dafs fie mit einerlei Eigenfchaften verfehen find. Wir gehen fehr leicht von dem einen zum andern über, und machen in unfern Urtheilen über fie keinen Unterfchied; befonders wenn das letztere kleiner ift, als das erftere *).

*) Diefe Quelle des Eigenthums kann nie anders, als aus Einbildungen erklärt werden; und man kann behaupten, dafs die Urfachen hier ganz unvermifcht find. Wir wollen hier einen Verfuch machen, fie mehr im Detail zu erklären und fie durch Beifpiele aus dem gemeinen Leben und der Erfahrung zu erläutern.

Es ift fchon bemerkt worden, dafs das Gemüth eine natürliche Neigung hat Verhältniffe, befonders ähnliche, zu verknüpfen, und dafs es eine Art von Wohlbehagen oder Ruhe in diefer Vereinigung findet. Von diefer Neigung ftammen folgende Gefetze der Natur ab, dafs bei der erften Bildung einer Gefellfchaft das Eigenthumsrecht alle-

Das Recht der Succession oder der Nachfolge ist in der Natur sehr gut gegründet, theils wegen

allemal mit dem gegenwärtigen Besitz verbunden ist; und sodann, dass es von dem ersten oder einem langen Besitze entsteht. Nun können wir leicht bemerken, dass das Verhältniss nicht blos auf einen Grad eingeschränkt ist; sondern dass wir von einem Objekte, das mit uns im Verhältnisse steht, ein Verhältniss zu jedem andern Objekte erlangen, das mit ihm in Verbindung steht, und so fort, bis das Denkvermögen bei einer zu lang fortgesetzten Reihe die Kette verliehrt. Obgleich das Verhältniss bei jeder Entfernung schwächer wird, so wird es doch nicht unmittelbar vernichtet; sondern es verknüpft oft zwei Objekte durch ein Zwischenverhältniss, welches mit beiden verbunden ist. Und dieses Princip ist von einer solchen Stärke, dass es das Recht der Accession erzeugt, und verursacht, dass wir nicht nur an solchen Dingen ein Eigenthumsrecht erlangen, die wir unmittelbar besitzen, sondern auch an solchen, die enge mit ihnen verknüpft sind.

Man setze, es komme ein Deutscher, ein Franzos und ein Spanier in ein Zimmer, wo drei Bouteillen Wein auf dem Tische stehen, Rheinwein, Burgunder und Portwein; gesetzt es entstünde ein Streit unter ihnen wegen der Theilung derselben; so würde jemand, der zum Richter erwählt würde, seine Unpartheilichkeit ganz natürlich dadurch zeigen, dass er einem jeden das Produkt seines Landes anwiese; und dieses aus seinem Grunde, der gewissermasen auch die Quelle derjenigen Naturgesetze ist, welche machen,

gen der präsumirten Einstimmung der Eltern oder der nahen Verwandten, theils wegen des allgemei-
nen

chen, dass Occupation, Präscription und Accession ein Eigenthumsrecht hervorbringen.

In allen diesen Fällen, und besonders bei der Accession, ist erstlich eine physische Vereinigung zwischen dem Begriffe der Person und dem Begriffe des Objekts, und hernach eine neue und psychologische Vereinigung, die durch das Eigenthumsrecht hervorgebracht wird, die wir der Person beilegen. Aber hier stellt sich eine Schwierigkeit dar, die wohl unsre Aufmerksamkeit verdient, und uns eine Gelegenheit anbietet, die besondere Methode zu schliessen, welche wir auf die gegenwärtige Materie angewandt haben, einer Probe zu unterwerfen. Ich habe schon bemerkt, dass die Einbildungskraft weit leichter vom Kleinen zum Grossen, als vom Grossen zum Kleinen übergeht, und dass der Uebergang der Begriffe allemal besser und leichter im erstern als im letztern Falle von statten geht. Da nun das Recht der Accession von dem leichten Uebergange der Begriffe, wodurch im Verhältniss stehende Objekte mit einander verknüpft sind, entsteht; so kann man es sich natürlicherweise denken, dass das Recht der Accession um so grösser und stärker werden muss, je leichter der Uebergang der Begriffe vor sich geht. Man sollte also glauben, dass, wenn wir ein kleines Ding als unser Eigenthum erworben hätten, wir ein grösseres, das mit ihm im Verhältnisse stünde, leicht als eine Accession und als dem Eigenthümer des kleinen Objekts gehörig betrachten würden; weil hier der Uebergang von dem kleinen zum grossen Dinge leicht

nen Vortheils des menſchlichen Geſchlechts, welcher erfodert, daſs die Güter der Menſchen auf diejeni-

leicht iſt, und die Objekte zuſammen in der genaueſten Verbindung ſtehen. Aber in der Wirklichkeit iſt der Fall gerade umgekehrt. Die Oberherrſchaft von Groſsbritannien, ſcheint auch die Herrſchaft der Orkneys, der Hebriden, der Inſel Man und Wight nach ſich zu ziehen; hingegen die Regierung über jene kleinen Eylande, ſcheint der Natur nach gar keinen Anſpruch auf Groſsbritannien in ſich zu ſchlieſsen. Kurz, ein kleiner Gegenſtand ſteht natürlicherweiſe mit einem groſsen als deſſen Acceſſion in Verbindung; aber man behauptet nie, daſs ein groſses Objekt dem Eigenthumsherrn eines kleinen Gegenſtandes, der mit ihm in Verbindung ſteht, zufallen müſste, blos wegen dieſes Eigenthums und dieſes Verhältniſſes. Deſſenunerachtet iſt in dieſem letztern Falle der Uebergang der Begriffe leichter, von dem Eigenthümer zu dem kleinen Objekte, das ſein Eigenthum iſt, und von dem kleinen Objekte zu dem groſsen, als in dem erſten Falle von dem Eigenthümer zu dem groſsen Objekte, und von dem groſsen zum kleinen. Man könnte alſo glauben, dieſe Erſcheinungen wären Einwürfe gegen die vorhergehende Hypotheſe, daſs die Ableitung des Eigenthumsrechts von der Acceſſion nichts ſey als eine Wirkung der Verhältniſſe der Begriffe und des bequemen Uebergangs der Phantaſie.

Dieſer Einwurf wird leicht zu heben ſeyn, wenn man die Geſchäftigkeit und beſtändige Unruhe der Einbildungskraft in Erwägung zieht, wornach

jenigen übergehen, welche ihnen die liebsten sind, um sie desto mehr zum Fleiss und zur Sparsamkeit anzutreiben.

Viel-

nach sie ihre Gegenstände continuirlich in neue Gesichtspunkte bringt. Wenn wir jemanden ein Eigenthumsrecht an zwei Dingen zuschreiben, so gehen wir nicht allemal von dem Eigenthümer zu dem einen Objekte, und von diesem zu dem andern, das mit ihm im Verhältnisse steht, über. Da die Objekte hier als das Eigenthum der Person betrachtet werden müssen, so sind wir geneigt sie mit einander zu verbinden, und sie in denselben Gesichtspunkt zu setzen. Man nehme also an, dass ein grosses und kleines Objekt mit einander verbunden sind, so wird ein Mensch, wenn er mit dem grossen Objekte in einem genauen Verhältnisse steht, auch mit beiden Objekten zusammengenommen, in einem genauen Verhältnisse gedacht werden müssen, weil er mit dem beträchtlichsten Theile in Verknüpfung steht. Hingegen, wenn er nur auf das kleine Objekt eine Beziehung hat, so wird er nicht mit beiden, zusammen betrachtet, in einer genauen Konnexion gedacht werden; weil er blos mit dem geringsten Theile in einer genauen Beziehung steht, der uns nicht in einem so grossen Grade afficirt, wenn wir das Ganze betrachten. Und dieses ist der Grund, weshalb kleine Dinge als ein Zuwachs zu grossen, und nicht grosse als eine Accession zu kleinen betrachtet werden.

Die Philosophen und Civilisten halten allgemein dafür, dass der Ocean nie das Eigenthum einer Nation werden kann: und zwar, weil es unmöglich ist, ihn in Besitz zu nehmen, oder in ein so deutliches

Vielleicht werden diese Ursachen noch stärker durch den Einfluss des Verhältnisses, oder der Asso-

liches Verhältniss mit ihm zu treten, dass dadurch ein Eigenthum gegründet wird. Wenn dieser Grund wegfällt, so tritt sogleich das Recht des Eigenthums ein. So geben die strengsten Vertheidiger der Freiheit der Meere doch allgemein zu, dass Meerbusen und Buchten den Eigenthümern des anliegenden festen Landes vermittelst der Accession als Eigenthum rechtmässig gehöre. Diese stehen eigentlich in keiner engern Verbindung oder Vereinigung mit dem Lande, als der stille Ocean; aber weil sie in der Phantasie verknüpft, und zu gleicher Zeit kleiner und geringer sind, so werden sie um deswillen als eine Accession angesehen.

Das Eigenthumsrecht der Flüsse wird nach den Gesetzen der meisten Völker und nach dem natürlichen Laufe unsrer Gedanken den Besitzern ihrer Gestade zugestanden, ausser solche grosse Flüsse, wie der Rhein oder die Donau. Diese scheinen der Einbildungskraft zu gross, um als eine Accession dem Eigenthumsrechte der angrenzenden Gefilde zu folgen. Aber selbst diese Flüsse hält man doch für ein Eigenthum derjenigen Nation, durch deren Gebiet sie strömen; der Begriff einer Nation ist schon von einer so proportionirlichen Grösse, dass er ihnen angemessen ist, und ein solches Verhältniss in der Phantasie begründen kann.

Der Zuwachs, sagen die Civilisten, den ein Land, das an Flüsse grenzt, erleidet, gehört dem Lande, wenn er nemlich auf die Art geschieht, die man Alluvion oder Anschwemmung nennt, d. h. ohne dass man es sogleich merken oder wahrneh-

Aſſociation der Begriffe, wodurch wir von der Natur beſtimmt werden, nach des Vaters Tode den Sohn

nehmen kann; welches Umſtände ſind, welche die Einbildungskraft in ihrer Verbindung gar mächtig unterſtützen. Wenn ſich aber ein groſses Stück Land auf einmal von einem Ufer losreiſst, und an ein anderes anſchwimmt, ſo wird es nicht eher das Eigenthum deſſen, an deſſen Land es anſtöſst, bis es ſich mit ſeinem Lande vereiniget, und bis die Bäume oder Pflanzen beide durch ihre Wurzeln verbinden. Ehe dieſes geſchieht, iſt die Einbildungskraft noch nicht ſtark genug, ſie zu verbinden.

Es giebt noch andre Fälle, welche etwas ähnliches mit dieſer Acceſſion haben, die aber doch beträchtlich verſchieden ſind, und unſre Aufmerkſamkeit verdienen. Von dieſer Art iſt die Verknüpfung des Eigenthums verſchiedener Perſonen auf eine ſolche Art, daſs es ſich nicht wieder von einander abſondern läſst. Die Frage iſt, wem nun die durch dieſe Vereinigung entſtandene Sache gehört.

Wenn die Verbindung von der Beſchaffenheit iſt, daſs ſie eine Theilung, obgleich keine Abſonderung, zuläſst, ſo iſt die Entſcheidung natürlich und leicht. Man muſs hier die ganze Maſſe, als den Eigenthümern der verſchiedenen Theile gemeinſchaftlich angehörig, betrachten, und ſie ſodann nach Maaſsgabe des Antheils, den jeder Eigenthümer daran hat, theilen. Aber hier muſs ich einer ſeltſamen Subtilität der Römiſchen Geſetze erwähnen, die ſie zwiſchen einer Zuſammengieſsung (confuſio) und Vermiſchung (commixtio) machen. Die Zuſammengieſsung iſt eine Verei-

Sohn zu denken, und ihm einen Rechtsanſpruch auf ſeines Vaters Beſitzungen zuzuſchreiben. Dieſe Güter

Vereinigung zweier Körper, z. E. zweier Flüſſigkeiten, wo die Theile gar nicht mehr unterſchieden werden können. Die Vermiſchung aber iſt das Vermengen zweier Körper, wie zwei Scheffel Korn, wo die Theile auf eine deutliche und ſichtbare Weiſe abgeſondert bleiben. Da die Einbildungskraft im letztern Falle nicht eine ſo gänzliche Vereinigung entdeckt, als im erſtern, ſondern ſich noch einen deutlichen Begriff von dem Eigenthume eines jeden machen und erhalten kann; ſo iſt dieſes der Grund, warum das bürgerliche Geſetz, ob es gleich eine völlige Gemeinſchaft in dem Falle der Zuſammengieſsung, und hernach eine proportionirliche Theilung feſtgeſetzt hat, doch im Falle der Vermiſchung jedem Eigenthümer ſein eigenthümliches beſonderes Recht zugeſteht; ob ſie gleich die Nothwendigkeit zuletzt auch oft zwingt, ſich die Theilung gefallen zu laſſen.

Quod ſi frumentum Titii frumento tuo miſtum fuerit; ſiquidem ex voluntate veſtra commune eſt: quia ſingula corpora id eſt, ſingula grana, quae cuiusque propria fuerint, ex conſenſu veſtra communicata ſunt. Quod ſi caſu id miſtum fuerit, vel Titius id miſcuerit ſine tua voluntate, non videtur id commune eſſe; quia ſingula corpora in ſua ſubſtantia durant. Sed nec magis iſtis caſibus commune ſit frumentum, quam grex intelligitur eſſe communis, ſi pecora Titii tuis pecoribus miſta fuerint. Sed ſi ab alterutro Veſtrûm totum id frumentum retineatur in rem quidem actio pro modo frumenti cujusque competit. Arbitrio autem judicis, ut ipſe aeſti-

Güter müſſen doch das Eigenthum irgend eines andern werden. Nun iſt die Frage weſſen? Hier ſtellen

aeſtimet, quale cuiusque frumentum fuerit. Inſt. Lib. II. Tit. 1. §. 28.

Wenn die Sachen zweier Perſonen auf eine ſolche Art mit einander vereiniget ſind, daſs ſie weder eine Theilung noch Abſonderung zulaſſen, wie wenn jemand ein Haus auf eines andern Boden bauet, ſo muſs das Ganze in dieſem Falle einem von beiden Eigenthümern zufallen. Und hier behaupte ich, daſs es am natürlichſten dem Eigenthümer des beträchtlichſten Theils zugeſprochen werde. Denn obgleich das zuſammengeſetzte Ding zu zwei Perſonen ein Verhältniſs hat, und unſre Aufmerkſamkeit auf einmal gegen beide gerichtet iſt, ſo zieht ſie doch der gröſsere Theil hauptſächlich an, und ſchleppt den kleinern nur wegen der engen Vereinigung mit nach ſich; und aus dieſem Grunde hat das Ganze ein Verhältniſs zu dem Eigenthümer dieſes Theils, und iſt als ſein Eigenthum anzuſehen. Die einzige Schwierigkeit iſt, welchen Theil wir den Haupttheil von einer Sache nennen ſollen, und welcher für die Einbildungskraft am anziehendſten iſt.

Dieſe Beſchaffenheit hängt von mancherlei verſchiedenen Umſtänden ab, die wenig Verknüpfung mit einander haben. Der eine Theil eines zuſammengeſetzten Dinges kann wichtiger werden, als ein anderer, entweder weil er beſtändiger und dauerhafter iſt: oder einen gröſsern Werth hat; weil er gewöhnlicher und merkwürdiger iſt; oder weil ſeine Exiſtenz abgeſonderter und unabhängiger iſt. Man kann ſich leicht vorſtellen, da dieſe Um-

ſtellen ſich nun natürlicherweiſe die Kinder des Ver-ſtorbenen der Seele zuerſt dar; und da ſie nun ſchon durch

Umſtände auf ſo mannichfaltige Art verbunden ſeyn, und ſich widerſprechen können, und da nach allen den verſchiedenen Graden und Arten, die man ſich vorſtellen kann, viele Fälle zum Vorſchein kommen können, wo die Gründe ſich von beiden Seiten das Gleichgewicht halten, daſs es uns oft unmöglich ſeyn wird, eine befriedigende Entſcheidung zu geben. Hier geht alſo das eigenthümliche Geſchäft der poſitiven Landesgeſetze an, das zu beſtimmen, was die Principien des Naturrechts unentſchieden gelaſſen haben.

Die Oberfläche gehört zu dem Boden, ſagt das bürgerliche Geſetz: die Schrift zum Papier: die Leinwand zum Gemälde. Dieſe Entſcheidungen harmoniren nicht gut mit einander, und ſind ein Beweis von dem Widerſpruche der Grundſätze, von welchen ſie abgeleitet ſind.

Aber unter allen Fragen dieſer Art ſind die ſonderbarſten die, welche vor ſo vielen Iahrhunderten die Schüler des Prokulus und Sabinus theilten. Man ſetze, es mache jemand von dem Metall eines andern einen Becher, oder von ſeinem Holze ein Schiff, und man ſetze ferner, daſs der Eigenthümer ſein Gut wieder ſodre, ſo iſt die Frage, ob er ein Recht auf den Becher oder auf das Schiff hat. Sabinus ſagt ja, und behauptet, daſs die Subſtanz oder die Materie der Grund aller Beſchaffenheiten iſt; daſs ſie unveränderlich und unſterblich, und alſo über alle Form, die immer blos zufällig und abhängig bleibt, erhaben iſt. Auf der andern Seite bemerkt Prokulus, daſs die Form der

durch ihre verſtorbenen Eltern mit dieſen Gütern verknüpft ſind, ſo ſind wir geneigt, ſie auch noch durch das Verhältniſs des Eigenthumsrechts zu verknüpfen. Hiervon giebt es viele gleiche Fälle *).

Vier-

der intereſſanteſte und wichtigſte Theil iſt, und daſs ſelbſt die Körper nach dieſer oder jener beſondern Art genannt werden. Und er hätte noch hinzufügen können, daſs die Materie oder die Subſtanz in den meiſten Körpern ſo flieſsend und ungewiſs iſt, daſs es ganz unmöglich iſt, ihr in allen ihren Veränderungen nachzugehen. Was mich anbetrifft, ich ſehe nicht ein, nach welchen Principien ein ſolcher Streit mit Gewiſsheit ausgemacht werden kann. Ich will mich daher begnügen anzumerken, daſs mir die Entſcheidung des Trebonian ſehr ſcharfſinnig zu ſeyn ſcheint: welcher ſagt, daſs der Becher dem Eigenthümer des Metalls gehören müſſe, weil er wieder in ſeine erſte Form verwandelt werden könne; daſs aber das Schiff aus dem entgegengeſetzten Grunde ſeinem Erbauer gehöre. Aber ſo ſcharfſinnig dieſer Grund auch ſcheinen mag, ſo hängt er doch ganz allein von der Phantaſie ab, die in der Möglichkeit einer ſolchen Verwandlung eine engere Verknüpfung und ein genaueres Verhältniſs zwiſchen einem Becher und dem Eigenthümer ſeines Metalls, als zwiſchen einem Schiffe und dem Eigenthümer ſeines Holzes findet, wo die Subſtanz weit fixirter und unveränderlicher iſt.

*) Bei der Unterſuchung der verſchiedenen Anſprüche auf das Recht der Oberherrſchaft, werden wir viele Gründe antreffen, die uns überzeugen, daſs das Recht der Succeſſion gröſstentheils von der Ein-

Vierter Abſchnitt.

Von der Uebertragung des Eigenthums durch Einwilligung.

So nützlich und ſogar nothwendig nun aber die Stetigkeit des Beſitzes für die menſchliche Geſellſchaft ſeyn mag, ſo iſt ſie doch mit einer groſsen Menge von Unbequemlichkeiten verknüpft. Das Verhältniſs der Tauglichkeit und Angemeſſenheit darf bei der Vertheilung des Eigenthums der Menſchen nie in An-

Einbildung abhange. Unterdeſſen will ich hier nur ein Beiſpiel anführen, welches zur gegenwärtigen Materie gehört. Man ſetze, es ſterbe eine Perſon ohne Kinder, und es entſtehe ein Streit unter ſeinen Verwandten wegen ſeiner Erbſchaft; ſo iſt offenbar, wenn ſeine Güter zum Theil von ihrem Vater, zum Theil von ihrer Mutter herrühren, daſs der natürlichſte Weg, einen ſolchen Streit zu enden, der iſt, daſs man ſeine Güter theile, und jeden Theil derjenigen Familie anweiſe, woher er gekommen iſt. Da nun nach der Vorausſetzung die verſtorbene Perſon einmal dieſe Güter ganz und gar eigenthümlich beſeſſen hat; ſo frage ich, was da wohl verurſachen kann, daſs wir in dieſer Theilung eine gewiſſe Billigkeit und einen vernünftigen Grund finden, wenn es nicht die Einbildungskraft iſt? Seine Liebe zu dieſen Familien hängt gar nicht von ſeinen Beſitzungen ab; daher kann ſeine Einwilligung zu einer ſolchen Theilung nie mit Grunde präſumirt werden. Und was das allgemeine Beſte anbetrifft, ſo ſcheint dieſes weder auf der einen noch auf der andern Seite dabei intereſſirt zu ſeyn.

Anschlag kommen, sondern wir müssen uns durch Regeln regieren lassen, die weit allgemeiner in ihrer Anwendung und weit mehr frei von Zweifel und Ungewissheit sind. Von dieser Art ist der gegenwärtige Besitz bei der ersten Stiftung einer Gesellschaft; und hernach die Occupation, Präscription, Accession und Succession. Da diese sehr oft vom Zufalle abhängen, so müssen sie oft mit den Bedürfnissen und Begierden der Menschen in Widerspruch kommen; und die Personen und Güter müssen oft sehr schlecht zusammen passen. Dieses ist eine sehr grosse Inkonvenienz, die wohl ein Heilmittel erfodert. Ein solches aber geradezu anzuwenden, und jedem zu verstatten, dass er sich das mit Gewalt nehme, was er zu brauchen gedenkt, würde die Gesellschaft selbst vernichten; und also suchen die Regeln der Gerechtigkeit ein Mittelding zwischen einer allzustrengen Beständigkeit, und dieser veränderlichen und ungewissen Zueignung. Aber es giebt kein besseres Mittel, als jenes bekannte, dass Besitzung und Eigenthumsrecht stets fest und beständig bleiben soll, ausser wenn der Eigenthümer einwilliget, es an eine andre Person abzutreten. Diese Regel kann keine üble Folgen haben, und etwa Krieg oder Uneinigkeiten verursachen; indem die Einwilligung des Eigenthümers, der allein dabei interessirt ist, ein hinreichender Grund zur Veräusserung ist: und es können dadurch, dass das Eigenthum veräussert werden kann, viele gute Zwecke erreicht werden.

Die verſchiedenen Theile der Erde bringen verſchiedene Bequemlichkeiten hervor; und nicht nur dieſes, ſondern auch die verſchiedenen Menſchen ſelbſt, ſind theils von Natur zu verſchiedenen Beſchäftigungen aufgelegt, theils bringen ſie es in einer Geſchicklichkeit zu einer weit gröſsern Vollkommenheit, wenn ſie ſich auf eines allein einſchränken. Alles dieſes erfodert einen wechſelſeitigen Tauſch und Handel; und daher iſt die Veräuſserung des Eigenthums vermittelſt der Einwilligung eben ſowohl in einem Geſetze der Natur gegründet, als die Beſtändigkeit deſſelben, wenn keine ſolche Einwilligung da iſt.

So weit iſt alſo die Sache durch einen offenbaren Nutzen oder Vortheil beſtimmt. Aber vielleicht ſind die Gründe noch leichter aufzufinden, weshalb gewöhnlich die Tradition oder eine ſinnlich wahrnehmbare Uebergebung des Objekts nach den bürgerlichen Geſetzen, und nach den mehreſten Schriftſtellern, auch nach den Geſetzen der Natur, als ein nothwendiger Umſtand bei der Uebertragung des Eigenthums erfodert wird. Wenn das Eigenthum eines Objekts für etwas Reales, nicht für eine moraliſche Beziehung oder Modifikation der Seele, genommen wird, ſo iſt es eine vollkommen unbegreifliche und ſelbſt unvorſtellbare Eigenſchaft; und wir können uns ſodann weder von der Beſtändigkeit noch der Uebertragung deſſelben einen deutlichen Begriff machen. Dieſe Unvollkommenheit unſrer Begriffe iſt in Anſehung der Beſtändigkeit

des

des Eigenthums weniger merklich, weil ſie unſre Aufmerkſamkeit weniger an ſich zieht, und das Gemüth ohne eine ängſtliche Unterſuchung leicht darüber hinfährt. Da aber die Uebertragung des Eigenthums von einer Perſon zur andern ein weit auffallenderer Erfolg iſt, ſo wird der Mangel unſrer Begriffe bei dieſer Gelegenheit merklicher, und dieſes nöthiget uns, nach allen Seiten uns umzuſehen, um dieſem Mangel abzuhelfen. Da nun einen Begriff nichts mehr belebt, als eine gegenwärtige Impreſſion, und ein Verhältniſs zwiſchen dieſer Impreſſion und dem Begriffe; ſo iſt es ſehr natürlich, daſs wir hierdurch in eine Illuſion gerathen. Um der Einbildungskraft zu Hülfe zu kommen, wenn ſie ſich die Uebertragung des Eigenthums vorſtellt, nehmen wir das ſinnliche Objekt und geben daſſelbe der Perſon, der wir das Eigenthum überliefern wollen, wirklich in Beſitz. Die vorausgeſetzte Aehnlichkeit der Handlungen, und die gegenwärtige ſinnlichwahrzunehmende Ueberlieferung täuſchen die Seele, und machen, daſs ſie ſich einbildet, ſie nehme den myſteriöſen Uebergang des Eigenthums wahr. Und daſs dieſe Erklärung der Sache die richtige ſey, erhellet daraus, daſs man da eine ſymboliſche Ueberlieferung erfunden hat, wo die reale unthunlich iſt, blos um die Phantaſie zu befriedigen. So verſteht man unter der Uebergabe der Schlüſſel zu einer Scheune, die Ueberlieferung des darin enthaltenen Getreides. Die Uebergabe von Stein und Erde ſtellt die Ueberlieferung eines

Landgutes vor. Es ist dieses eine Art von abergläubischen Gebrauch in den bürgerlichen und natürlichen Gesetzen, der dem Aberglauben in der Römisch-Katholischen Religion ähnlich ist. So wie die Römisch-Katholischen die unbegreiflichen Geheimnisse der christlichen Religion durch ein Symbol vorstellen, und sie dem Gemüthe durch ein Wachslicht, oder einen Anzug, oder eine Geberde, die ihnen ähnlich seyn sollen, vergegenwärtigen; so sind die Rechtslehrer und Moralisten aus eben dem Grunde auf ähnliche Erfindungen gefallen, und haben versucht, sich in Ansehung der Uebertragung des Eigenthums durch Einwilligung auch durch dergleichen Mittel zu befriedigen.

Fünfter Abschnitt.

Von der Verbindlichkeit der Versprechungen.

Dass die moralische Regel, welche die Haltung der Versprechungen gebietet, nicht aus der Natur folge, wird aus folgenden zwei Sätzen, die ich eben erweisen will, hinlänglich erhellen, nämlich, dass ein Versprechen gar keinen Sinn hat, bevor es nicht durch die menschlichen Konventionen eingeführt ist; und dass selbst, wenn es auch verständlich wäre, dessenunerachtet keine moralische Verbindlichkeit damit verknüpft seyn würde.

Ich

Ich sage erstlich, daſs ein Verſprechen natürlicherweiſe gar keinen Sinn hat, und vor menſchlichen Konventionen gar nicht möglich iſt; und daſs ein Menſch, der von einer Geſellſchaft keinen Begriff hat, ſich nie bei einem andern zu etwas anheiſchig machen könne, wenn auch gleich dieſe Leute ihre Gedanken durch Anſchauung verſtehen könnten. Wenn Verſprechungen natürlich und verſtändlich ſeyn ſollten, ſo müſste irgend eine Handlung der Seele mit den Worten: ich verſpreche, verknüpft ſeyn; und von dieſer Handlung müſste die Verbindlichkeit abhängen. Laſst uns alſo alle Vermögen der Seele durchgehen, und ſehen, welche von ihnen ſich bei unſern Verſprechungen wirkſam beweiſet.

Die Handlung des Gemüths, die durch ein Verſprechen ausgedruckt wird, iſt kein Entſchluſs, etwas zu thun: denn dieſer legt allein keine Verbindlichkeit auf. Es iſt auch kein Verlangen nach einer ſolchen Handlung: denn wir können uns ohne ein ſolches Verlangen, oder ſelbſt bei einem erklärten und anerkannten Widerwillen zu etwas verbinden. Auch iſt es nicht das Wollen einer Handlung, welches wir verſprechen: denn ein Verſprechen geht allemal auf eine künftige Zeit, und der Wille hat nur Einfluſs auf die gegenwärtigen Handlungen. Da alſo die Gemüthshandlung, welche bei einem Verſprechen vorkommt, und ſeine Verbindlichkeit ausmacht, weder ein Entſchluſs, noch Verlangen, noch Wollen iſt, ſo

 folgt,

folgt, daſs ſie nothwendig das Wollen jener Verbindlichkeit ſeyn müſſe, die aus dem Verſprechen entſteht. So ſchlieſst nicht blos die Philoſophie; ſondern es iſt dieſes auch der gemeinſten Art zu denken und zu reden gemäſs, wenn wir ſagen, daſs wir durch unſre eigne Einwilligung gebunden ſind, und daſs die Verbindlichkeit blos aus unſerm Willen und Belieben entſprungen ſey. Die einzige Frage iſt alſo nur, ob nicht vielleicht die Annehmung einer ſolchen Handlung der Seele ſelbſt eine Abſurdität, und zwar eine ſolche Abſurdität ſey, in welche kein Menſch verfallen kann, wenn er ſich nicht durch Vorurtheile und den betrügeriſchen Sprachgebrauch blenden läſst.

Alle Moralität hängt von unſern Empfindungen ab; und wenn eine Handlung oder Gemüthsbeſchaffenheit uns auf eine gewiſſe Art gefällt, ſo ſagen wir, ſie ſey tugendhaft; und wenn die Vernachläſſigung oder Unterlaſſung derſelben uns auf eine ähnliche Art miſsfällt, ſo ſagen wir, daſs uns eine Verbindlichkeit obliege, ſie zu thun. Eine Veränderung der Verbindlichkeit ſetzt eine Veränderung der Empfindung voraus; und wenn eine neue Verbindlichkeit erzeugt werden ſoll, ſo muſs erſt eine neue Empfindung entſtanden ſeyn. Aber ſo viel iſt gewiſs, daſs wir eben ſo wenig unſre Empfindungen als die Bewegungen des Himmels umändern können; und wir können durch eine einzelne Handlung unſres Willens, d. h. durch ein Verſprechen eine Handlung weder angenehm noch unange-

angenehm, weder moraliſch noch unmoraliſch machen; wenn ſie ohne dieſe Handlung die entgegengeſetzten Impreſſionen hervorgebracht haben, oder mit ganz verſchiedenen Beſchaffenheiten verſehen geweſen ſeyn würde. Es würde alſo ungereimt ſeyn, eine neue Verbindlichkeit, d. i. eine neue Empfindung der Luſt oder Unluſt zu wollen; und es iſt auch gar nicht möglich, daſs die Menſchen von Natur in einen ſo groben Widerſpruch fallen ſollten. Ein Verſprechen iſt alſo etwas, das natürlicherweiſe genommen, ganz unverſtändlich iſt, und dem keine einzige Gemüthshandlung entſpricht *).

Aber

*) Könnte die Moralität durch Vernunſt und nicht durch Empfindung entdeckt werden, ſo würde es noch deutlicher ſeyn, daſs Verſprechungen keine Veränderungen darin hervorbringen könnten. Die Moralität beſteht nach dieſer Vorausſetzung in einem Verhältniſſe. Iede neue Verbindlichkeit müſste alſo aus einem neuen Verhältniſſe der Objekte entſpringen; und folglich könnte der Wille nicht unmittelbar eine Veränderung in der Moralität hervorbringen, ſondern er könnte dieſen Einfluſs nur dadurch haben, daſs er erſt eine Veränderung in den Objekten verurſachte. Da nun aber die moraliſche Verbindlichkeit eines Verſprechens die reine Wirkung des Willens, ohne die mindeſte Veränderung in irgend einem Theile der Welt iſt; ſo folgt, daſs Verſprechungen keine natürliche Verbindlichkeit haben.

Sollte man ſagen, daſs dieſe Handlung des Willens in der That ein neues Objekt wäre, und deshalb

Aber zweitens, wenn ihm auch eine Handlung des Gemüths entſpräche, ſo könnte ſie doch natürlicherweiſe keine Verbindlichkeit hervorbringen. Dieſes erhellet augenſcheinlich aus dem vorhergehenden Raiſonnement. Ein Verſprechen erzeugt eine neue Verbindlichkeit. Eine neue Verbindlichkeit ſetzt neue Empſindungen voraus. Der

halb auch neue Verhältniſſe und neue Pflichten hervorbrächte; ſo würde ich antworten, daſs dieſes ein bloſser Trugſchluſs ſey, der bei mittelmäſsiger Vorſicht und Genauigkeit entdeckt werden kann. Eine neue Verbindlichkeit wollen, heiſst ein neues Verhältniſs der Objekte wollen; und wenn alſo dieſes neue Verhältniſs der Objekte durch das Wollen ſelbſt ſchon gewirkt wäre; ſo würden wir in der That das Wollen wollen; welches offenbar ungereimt und unmöglich iſt. Der Wille hätte hier gar keinen Gegenſtand, auf den er gehen könnte; ſondern müſste ſich ins Unendliche in ſich ſelbſt herumdrehen. Die neue Verbindlichkeit hängt von neuen Relationen ab. Die neuen Relationen hängen von einem neuen Wollen ab. Das neue Wollen hat eine neue Verbindlichkeit und folglich auch neue Verhältniſſe und folglich ein neues Wollen zum Objekt; welches Wollen wiederum eine neue Verbindlichkeit, ein neues Verhältniſs und Wollen zum Objekte hat, und ſo fort ohne Ende. Es iſt alſo unmöglich, daſs wir je eine neue Verbindlichkeit ſollten wollen können; und folglich iſt es auch unmöglich, daſs der Wille je mit einem Verſprechen verbunden ſey, oder eine neue Verbindlichkeit der Moralität hervorbringe.

Der Wille erzeugt aber nie neue Empfindungen. Daher kann alſo natürlicherweiſe von einem Verſprechen keine Verbindlichkeit entſtehen, geſetzt auch, die Seele könnte in die Abſurdität verfallen, dieſe Verbindlichkeit zu wollen.

Dieſelbige Wahrheit kann mit noch gröſserer Evidenz durch diejenigen Schlüſſe dargethan werden, wodurch wir bewieſen haben, daſs die Gerechtigkeit überhaupt eine künſtliche Tugend iſt. Keine Handlung kann von uns als eine Schuldigkeit gefodert werden, wenn nicht eine wirkende Leidenſchaft oder Motiv in die menſchliche Natur gepflanzt iſt, welches fähig iſt, die Handlung hervorzubringen. Dieſer Beweggrund kann nicht ſelbſt die Empfindung der Schuldigkeit ſeyn. Denn eine Empfindung der Pflicht ſetzt eine vorhergehende Verbindlichkeit voraus: Und wenn eine Handlung nicht durch eine natürliche Leidenſchaft gefodert wird, ſo kann ſie auch nicht durch eine natürliche Verbindlichkeit gefodert werden; weil ſie unterlaſſen werden kann, ohne daſs daraus ein Fehler oder eine Unvollkommenheit des Gemüths und Charakters folgt und alſo ohne Laſter iſt. Nun haben wir offenbar keinen Beweggrund, der uns zur Haltung der Verſprechen triebe und von dem Gefühle der Pflicht verſchieden wäre. Wenn wir dächten, daſs Verſprechungen keine moraliſche Verbindlichkeit hätten, ſo würden wir niemals eine Neigung fühlen, ſie zu erfüllen. Dieſes iſt aber nicht der Fall mit den natürlichen Tugenden. Ob wir gleich keine

Ver-

Verbindlichkeit hätten, den Elenden zu helfen, so würde schon unser Mitleiden uns dazu bestimmen; und wenn wir diese Pflicht unterlassen, so entspringt die Unmoralität der Unterlassung daraus, weil sie ein Beweis ist, dass uns die natürlichen Empfindungen des Mitleidens fehlen. Ein Vater weiss, dass es seine Pflicht ist, für seine Kinder zu sorgen: aber er hat auch eine natürliche Neigung zu ihnen. Und wenn kein Mensch diese Neigung hätte, so könnte auch niemanden eine solche Verbindlichkeit obliegen. Da nun also in der menschlichen Natur keine Neigung da ist, sein Versprechen zu halten, die von dem Gefühl ihrer Verbindlichkeit verschieden wäre; so folgt, dass die Treue keine natürliche Tugend sey, und dass Versprechungen vor allen menschlichen Konventionen keine Kraft haben.

Will jemand dieses nicht annehmen, so muss er einen regelmäsigen Beweis von folgenden zwei Sätzen geben, nämlich 1) dass mit den Versprechungen ein besonderer Aktus des Gemüths verknüpft sey, und 2) dass diesem Aktus des Gemüths zufolge eine Neigung, das Versprechen zu halten, entsteht, die von einem Gefühle der Pflicht verschieden ist. Ich glaube, dass es unmöglich ist, eines von diesen beiden Stücken zu beweisen; und getraue mir daher zu schliessen, dass Versprechungen menschliche Erfindungen sind, die sich auf die Bedürfnisse und Vortheile der menschlichen Gesellschaft gründen.

Um

Um diese Bedürfnisse und Vortheile zu entdecken, müssen wir dieselbigen Eigenschaften der menschlichen Natur in Erwägung ziehen, von welchen wir schon gefunden haben, dass sie den vorhergehenden Gesetzen der Gesellschaft ihren Ursprung gegeben haben. Da die Menschen von Natur eigennützig sind, und nur einen sehr schwachen Hang zur Gemeinnützigkeit haben, so lassen sie sich nicht leicht zu einer Handlung, die den Vortheil anderer zur Absicht hat, bewegen, ausser wenn sie sehen, dass ein gegenseitiger Vortheil daraus erwächst, den sie zu erreichen, ohne ein solches Verfahren, keine Hoffnung hätten. Da es sich nun oft trifft, dass diese wechselseitigen Dienste nicht zugleich geleistet werden können, so ist nothwendig, dass es sich der eine Theil muss gefallen lassen, eine Zeitlang in Ungewissheit zu bleiben, und in Ansehung der Erwiederung der Gefälligkeiten von der Dankbarkeit des andern abzuhangen. Allein das Verderben unter den Menschen ist so gross, dass dieses nur eine höchst schwache Sicherheit ist; und da man hierbei voraussetzt, dass der Wohlthäter uns seine Dienste blos in Hinsicht auf seinen eignen Vortheil erwiesen hat, so schwächt dieses theils unsre Empfindung der Verbindlichkeit, theils erscheint es uns als ein Beispiel des Eigennutzes; und diese Denkungsart ist die wahre Mutter der Undankbarkeit. Wollten wir also dem natürlichen Laufe unsrer Leidenschaften und Neigungen folgen, so würden wir nur wenig Handlungen für andre aus uneigennützi-

nützigen Abſichten thun; weil unſre Zuneigung und Liebe von Natur ſehr ſchwach iſt: und in Rückſicht auf die zu erwartenden Gegenvortheile würden wir eben ſo wenig thun; weil es ſehr unſicher iſt, ſich auf die Dankbarkeit anderer zu verlaſſen. Hier geht alſo die wechſelſeitige Dienſtleiſtung unter dem Menſchengeſchlecht gröſstentheils verlohren, und ein jeder muſs für ſeine Glückſeligkeit und Erhaltung blos durch ſeine eigne Geſchicklichkeit und Fleiſs ſorgen. Die Erfindung des Geſetzes der Natur, welches die Beſtändigkeit der Beſitzungen betrifft, hat die Menſchen unter einander ſchon verträglich gemacht; das Geſetz über die Veräuſserung und Uebertragung des Eigenthums und der Beſitzungen durch Einwilligung hat angefangen, einen wechſelſeitigen Vortheil unter ihnen möglich zu machen: Aber dieſe Geſetze, wenn ſie gleich genau beobachtet werden, ſind doch noch nicht hinreichend, ſie zu wechſelſeitigen Dienſten zu verpflichten, als wozu ſie doch von Natur beſtimmt ſind. Wenn auch gleich die Beſitzungen unter den Menſchen feſt ſind, ſo werden ſie doch ſehr oft hieraus nur wenig Vortheil ziehen können, weil ſie von der einen Art Güter mehr beſitzen, als ſie verbrauchen können, und zugleich an andern Mangel leiden. Die Uebertragung des Eigenthums, welche dieſer Unbequemlichkeit abhelfen ſoll, kann ihr doch nicht gänzlich abhelfen; weil ſie nur in Anſehung ſolcher Objekte ſtatt finden kann, die gegenwärtig und individuell ſind, aber

nicht

nicht in Ansehung solcher, welche abwesend und allgemein sind. Niemand kann einem andern das Eigenthum eines Hauses, das zwanzig Meilen von ihm liegt, übergeben; weil die Einwilligung nicht mit der Ueberlieferung verknüpft seyn kann, welche doch ein nothwendiger Umstand ist. Eben so wenig kann einer dem andern das Eigenthum von zehn Scheffel Korn oder fünf Oxhoft Wein durch ein blosses Wort oder Einwilligung überlassen; weil dieses doch blos allgemeine Ausdrücke sind, und in keiner direkten Beziehung auf einen Haufen Korn oder Fässer voll Wein stehen. Ueberdem erstreckt sich der Handel und Wandel der Menschen nicht allein auf den Umtausch der Bequemlichkeiten des Lebens, sondern auch auf Dienste und Handlungen, welche wir zu unserm gegenseitigen Interesse und Vortheil verwechseln können. Euer Korn ist heute reif; das meinige erst morgen. Es ist also vortheilhaft für uns beide, wenn ich euch heute und ihr mir morgen mit arbeiten helft. Ich habe eben keine zärtliche Zuneigung zu euch, und ihr habt sie, wie ich weiss, eben so wenig zu mir. Ich mag also nicht um euretwillen einige Arbeit übernehmen; und sollte ich euch blos um meines eignen Vortheils willen in Erwartung, dass ihr solches erwiedern würdet, helfen, so weiss ich, dass ich leicht getäuscht werden kann, und dass ich umsonst mich auf eure Dankbarkeit verlassen würde. Wenn wir es also so machen, so lasse ich euch allein arbeiten, und ihr behandelt mich eben so. Die Witterung verändert

sich;

ſich; und wir verlieren beide unſre Erndten aus Mangel an wechſelſeitigem Zutrauen und Sicherheit.

Alles dieſes iſt die Wirkung der natürlichen und inhärirenden Principien und Leidenſchaften in der menſchlichen Natur; und da dieſe Leidenſchaften und Principien unveränderlich ſind, ſo ſollte man denken, daſs unſer Betragen, das von ihnen abhängt, ihnen auch immer gemäſs ſeyn müſste, und daſs es eine vergebliche Mühe unſrer Moraliſten und Politiker ſeyn würde, wenn ſie uns anders leiten, oder den gewöhnlichen Lauf unſrer Handlungen durch die Vorſtellung des allgemeinen Nutzens umändern wollen. Und es iſt auch nichts gewiſſer, als dieſes. Hinge der Erfolg ihrer Abſichten von ihrem Erfolge in Verbeſſerung der Eigennützigkeit und Undankbarkeit der Menſchen ab; ſo würden ſie nimmer mehr groſse Fortſchritte machen, es müſste ihnen denn die Allmacht beiſtehen, welche allein im Stande iſt, das menſchliche Gemüth ganz neu zu formen, und ſeinen Charakter in ſolchen weſentlichen Stücken umzuändern. Alles, was ſie verlangen können, iſt, daſs ſie den natürlichen Leidenſchaften eine andere Richtung geben, und uns lehren, daſs wir unſre Begierden weit beſſer auf eine indirekte und künſtliche Weiſe befriedigen können, als wenn wir uns ihren geraden und ungeſtümen Bewegungen überlaſſen. Hieraus lerne ich einem andern einen Dienſt erweiſen, ohne eine reale Zärtlichkeit gegen ihn zu empfinden; weil ich voraus-

ſehe,

fehe, dafs er mir gleiche Hülfe leiften wird, weil er von mir eine ähnliche Behandlungsart erwartet, und die Harmonie der wechfelfeitigen Gefälligkeiten mit mir und andern zu unterhalten wünfcht. Und nachdem ich ihm nun gedient habe, und er die Vortheile geniefst, die ihm aus meiner Handlung zugewachfen find, fo wird er aus den obigen Gründen bewogen, auch das feinige zu thun, weil er die Folgen feiner Verweigerung voraus fieht.

Ob indeffen gleich diefer eigennützige Umgang unter den Menfchen Platz gewinnt; und gar bald die Oberhand in der Gefellfchaft behält, fo zerftört er doch deshalb die grofsmüthigen und edeln Wirkungen der Freundfchaft und Gefälligkeit nicht ganz und gar. Ich kann immer noch folchen Perfonen, die ich liebe, und mit denen ich befonders bekannt bin, ohne alle Ausficht auf Vortheil, Dienfte erweifen; und fie können fich gegen mich auf eben die Art betragen, und mir, ohne alle weitere Abficht, blos um meine erwiefenen Dienfte zu belohnen, Gefälligkeiten erzeigen. Um nun diefe beiden Arten von Dienftleiftung, ich meine die eigennützige und uneigennützige zu unterfcheiden, hat man für die erftere eine gewiffe Art und Weife fich auszudrücken erfonnen, wodurch wir uns felbft zu einer gewiffen Handlung anheifchig machen. Diefe Art fich auszudrücken, macht das aus, was wir ein Verfprechen nennen, welcher Ausdruck das fichere Zeichen ift, dafs fich die Menfchen nur aus Eigennutz dienen wollen.

Wenn

Wenn jemand sagt, er verspricht etwas, so drückt er in der That einen Entschluss aus, es zu thun; und hiernächst unterwirft er sich dadurch, dass er diese Redensart gebraucht, der Strafe, dass man ihm niemals wieder trauen kann, im Falle er sein Wort bricht. Ein Entschluss ist die natürliche Handlung der Seele, die ein Versprechen ausdrückt: aber wäre es wirklich nicht mehr als ein Entschluss, so würde ein Versprechen blos unsre damaligen Bewegungsgründe ausdrücken, aber keine neue Verbindlichkeit erzeugen. So sind aber die Versprechen Konventionen der Menschen, welche einen neuen Bewegungsgrund hervorbringen, nachdem uns die Erfahrung gelehrt hat, dass die menschlichen Angelegenheiten in Ansehung des wechselseitigen Vortheils weit besser von Statten gehen, wenn man sich gewisse Symbole oder Zeichen gefallen läſst, wodurch wir einander Sicherheit geben, in Absicht auf unser Betragen in jedem einzelnen Vorfalle. Nachdem diese Zeichen einmal eingeführt sind, ist ein jeder, der sie gebraucht, auch unmittelbar durch seinen eignen Vortheil daran gebunden, das, wozu er sich einmal verbindlich gemacht hat, auch zu halten, und er kann nie erwarten, dass man ihm wieder trauen solle, wenn er sich einmal weigert, dasjenige zu erfüllen, was er versprochen hat.

Auch darf man nicht denken, dass so viel Erkenntniss, als erfodert wird, um den Menschen diesen Vortheil, der von der Einführung und Hal-

Haltung der Verfprechungen herrührt, begreiflich zu machen, die Fähigkeit der menfchlichen Natur, wenn fie noch roh und unkultivirt ift, überfteige. Es gehört nur fehr wenig Umgang mit der Welt dazu, um uns alle diefe Folgen und Vortheile fühlbar zu machen. Die kürzefte Erfahrung in der Gefellfchaft entdeckt fie jedem Sterblichen; und wenn ein jedes Individuum das nemliche Gefühl des eignen Vortheils bei allen feinen Mitgenoffen wahrnimmt, fo erfüllt er unmittelbar feinen Theil eines Kontrakts, und ift gewifs, dafs fie es auch an ihrem Theile nicht werden fehlen laffen. Alle laffen fich einftimmig in eine Handlungsweife ein, die für das allgemeine Wohl berechnet ift, und entfchliefsen fich fammt und fonders ihrem Worte treu zu bleiben; und um diefe Einftimmung und Konvention zu fchliefsen, wird nichts erfodert, als dafs ein jeder den Vortheil empfinde, den er davon hat, wenn er feine Zufagen treulich erfüllt, und diefe Empfindung gegen alle Glieder der Gefellfchaft ausdrücke. Diefes verurfacht unmittelbar, dafs der Vortheil auch auf fie wirkt; und der fo empfundene Vortheil ift der erfte Grund der Verbindlichkeit, die Verfprechen zu halten.

In der Folge gefellet fich zu dem Intereffe auch eine moralifche Empfindung und wird für die Menfchen ein neuer Grund der Verbindlichkeit. Diefe Empfindung der Moralität bei der Haltung feiner Verfprechungen rührt von eben den Principien her, als die Empfindung bei der Enthaltung von eines

An-

Andern Eigenthume. Gemeine Wohlfahrt, Erziehung und die Kunstgriffe der Staatskundigen haben in beiden Fällen gleichen Antheil. Die Schwierigkeiten, welche wir bei der Voraussetzung, dass mit Versprechungen eine moralische Verbindlichkeit verknüpft sey, antreffen, überwinden wir entweder oder achten sie nicht. So führt zum Exempel der Ausdruck eines Entschlusses nicht allgemein eine Verbindlichkeit bei sich; und wir können nicht leicht begreifen, wie der Gebrauch einer gewissen Redensart im Stande seyn soll, einen wesentlichen materiellen Unterschied zu verursachen. Hier erdichten wir also einen neuen Aktus des Gemüths, den wir das Wollen einer Verbindlichkeit nennen; und nun nehmen wir an, dass von diesem die Verbindlichkeit abhange. Wir haben aber schon bewiesen, dass es keine dergleichen Handlung des Gemüths gebe, und dass folglich Versprechungen natürlicherweise keine Verbindlichkeit nach sich ziehen.

Dieses noch mehr zu bestätigen, will ich noch einige andere Betrachtungen über jene Art des Wollens hinzufügen, welche an dem Versprechen Antheil haben und dessen Verbindlichkeit verursachen soll. Es ist offenbar, dass der Wille allein niemals als Ursache der Verbindlichkeit angesehen werden kann, sondern dass er durch Worte oder Zeichen ausgedruckt seyn muss, um jemanden eine Verbindlichkeit aufzulegen. So wie die wörtliche Erklärung einmal da ist, dem Willen zur Bestätigung zu dienen, so wird

diese

dieſe gar bald der hauptſächlichſte Theil des Verſprechens; und ein Menſch iſt darum nicht weniger durch ſein Wort gebunden, ob er gleich ins geheim ſeine Abſicht auf etwas anders richtet, und ſeinen vorigen Entſchluſs ſowohl, als das Wollen einer Verbindlichkeit zurücknimmt. Allein obgleich die wirkliche Zuſage bei den mehreſten Gelegenheiten die Hauptſache bei dem Verſprechen ausmacht, ſo iſt es doch nicht allemal ſo; denn wenn jemand gewiſſe Ausdrücke gebraucht, deren Sinn er nicht kennt, und die er ohne alle Abſicht ſich dadurch verbindlich zu machen gebraucht, ſo würde er dadurch nicht gebunden ſeyn. Ja wenn er auch gleich ihren Sinn verſteht, aber nur im Scherz redet, und ſich ſolcher Zeichen bedient, die deutlich zeigen, daſs er keine ernſtliche Abſicht hat ſich zu verbinden, ſo wird er auch gar nicht verbunden ſeyn, ſein Verſprechen zu erfüllen; ſondern es iſt nothwendig, daſs die Worte ein vollkommner Ausdruck des Willens ſind, ohne alle der Abſicht widerſprechende Zeichen. Aber auch dieſes müſſen wir nicht ſo weit treiben, daſs wir uns einbildeten, jemand, von dem wir vermöge unſeres Scharfſinnes aus gewiſſen Anzeigen vermuthen, daſs er die Abſicht hat uns zu betrügen, wäre durch ſeine Erklärung oder mündliches Verſprechen nicht gebunden, wenn wir es annehmen; ſondern wir müſſen dieſen Schluſs nur auf diejenigen Fälle einſchränken, wo die Zeichen ganz verſchiedener Art ſind, als die Zeichen des Betrugs. Alle dieſe Widerſprüche ſind leicht zu

heben, ſo bald die Verbindlichkeit der Verſprechungen nichts iſt, als eine menſchliche Erfindung, die zur Aufrechterhaltung der Geſellſchaft erſonnen iſt; ſie ſind aber unauflöslich, wenn ſie etwas Reales und Natürliches iſt, das von einer Handlung der Seele oder des Körpers entſpringt.

Ferner, da jedes neues Verſprechen der Perſon, welche etwas verſpricht, eine neue moraliſche Verbindlichkeit auflegt, und da dieſe neue Verbindlichkeit aus dem Willen entſpringt; ſo muſs ich noch bemerken, daſs dieſes eine der geheimniſsvolleſten und unbegreiflichſten Wirkungen iſt, die man ſich vorſtellen kann, die man nicht uneben mit der Transſubſtantiation oder der heiligen Prieſterweihe *) vergleichen kann, wo eine gewiſſe Phraſis, verbunden mit einer gewiſſen Abſicht, die Natur eines äuſsern Dinges und ſelbſt eines menſchlichen Weſens verändert. Allein ob dieſe Geheimniſſe gleich ſich in ſo weit ähnlich ſind, ſo muſs man doch bemerken, daſs ſie in anderer Rückſicht weit von einander abweichen, und daſs dieſer Unterſchied auch als ein ſtrenger Beweis für die Verſchiedenheit ihres Urſprunges angeſehen werden kann. Da die Verbindlichkeit der Verſprechungen eine Erfindung für das Wohl der Geſellſchaft iſt, ſo

*) Ich meine in der Rückſicht, als die Ordines einen Character indelebilis hervorbringen ſollen. In anderer Rückſicht ſind ſie blos eine legale Qualifikation.

fo modificirt fie fich in eben fo viele Formen als es ihr Vortheil erfodert, und verfällt eher in die offenbarften Widerfprüche, als dafs fie diefes ihr Objekt aus dem Gefichte verliehren follte. Da aber andre dergleichen monftröfe Lehrfätze blofse Pfaffenerfindungen find, und auf keinen öffentlichen Vortheil abzielen, fo werden fie in ihrem Fortgange weit weniger durch neue Hinderniffe geftört; und man mufs geftehen, dafs, nachdem die erfte Abfurdität einmal begangen ift, fie bei dem gemeinen Manne und der gewöhnlichen Art zu denken keinen Anftofs finden. Die Theologen fahen wohl ein, dafs die blofse äufsere Redensart nur ein Schall ift und daher noch eine Abficht erfodert, die ihnen eine gewiffe Kraft giebt; und dafs nachdem diefe Abficht einmal als ein nöthiger Umftand angefehen ward, ihre Abwefenheit auch die Wirkung hindern mufste, fie mochte nun auf eine offenbare oder verfteckte aufrichtige oder hinterliftige Art nicht da feyn. Dem zufolge haben fie auch gemeiniglich angenommen, dafs die Abficht des Priefters das Sakrament ausmache, und dafs, wenn er heimlich feine Abficht ändert, oder unterdrückt, er nicht nur an fich höchft fchuldig zu achten fey; fondern dafs er auch dadurch die Taufe, das Abendmal oder die Prieferweihe zerftöre. Die fürchterlichen Folgen diefer Lehre waren nicht im Stande fie felbft zu unterdrücken, oder ihr den Beifall zu entziehen; da hingegen die Unbequemlichkeit einer ähnlichen Theorie der Verfprechungen es verurfacht hat, dafs diefe Leh-

re fich gar nicht behaupten konnte. Die Menfchen find allemal mehr für das gegenwärtige als für das künftige Leben beforgt; und find geneigt das kleinfte Uebel, welches das erftere trift, für wichtiger zu halten, als das allergröfste, das ihnen im letztern bevorfteht.

Diefelbige Bewandnifs hat es auch mit dem Urfprunge der Verfprechungen aus Zwang, der alle Verträge unkräftig machen und uns von aller Verbindlichkeit befreien foll. Ein folches Princip ift ein Beweis, dafs Verfprechungen keine natürliche Verbindlichkeit haben, und dafs fie blofse künftliche Erfindungen für den Nutzen und Vortheil der Gefellfchaft find. Denn wenn wir die Sache unpartheiifch erwägen, fo ift die Gewalt oder der Zwang von den übrigen Bewegungsgründen der Hofnung oder Furcht, die uns bewegen unfer Wort zu halten und uns Verbindlichkeiten auflegen, nicht wefentlich verfchieden. Ein Menfch, der gefährlich verwundet ift, und einem Wundarzt eine gewiffe Summe verfpricht, damit er fich feiner annehme und ihn heile, mufs nach der allgemeinen Meinung fein Wort halten; obgleich der Fall nicht fo fehr von einem andern verfchieden ift, wo jemand einem Räuber ein Stück Geld verfpricht, dafs er ihm das Leben laffen foll, um einen fo grofsen Unterfchied in unfern moralifchen Urtheilen hervorzubringen, wenn nicht diefe Urtheile fich gänzlich auf den öffentlichen Nutzen und den allgemeinen Vortheil gründeten.

Sech-

Sechſter Abſchnitt.

Noch einige Betrachtungen über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.

Wir ſind nun die drei Grundgeſetze der Natur durchgegangen, nemlich das Geſetz der Stetigkeit der Beſitzungen, der Uebertragung derſelben durch Einwilligung, und der Haltung der Verſprechungen. Von der genauen Befolgung dieſer drei Geſetze hängt der Friede und die Ruhe der menſchlichen Geſellſchaft ganz und gar ab; und es iſt unmöglich eine nützliche Vereinigung unter den Menſchen zu bewirken, wenn man ſie nicht achtet. Die Geſellſchaft iſt zum Wohlſeyn der Menſchen abſolut nothwendig, und dieſe Geſetze ſind eben ſo nothwendig zur Erhaltung der Geſellſchaft. Sie mögen die Leidenſchaften der Menſchen einſchränken, wie ſie wollen, ſo ſind ſie doch auf der andern Seite die wahre Quelle ſolcher Leidenſchaften, und blos eine künſtlichere und ſinnreichere Art ſie zu befriedigen. Nichts iſt wachſamer und erfindſamer als unſre Leidenſchaften; und über nichts wird man eher und leichter einig als darüber, daſs man dieſe Regeln beobachten müſſe. Die Natur hat alſo dieſe Sache ganz und gar der Aufführung der Menſchen ſelbſt überlaſſen, und hat keine beſondern urſprünglichen Triebfedern in die Seele gelegt, uns zu einer Handlungsart anzutreiben, wozu uns ſchon andere Prin-

cipien unsrer Natur und Einrichtung genugsam anreizen würden. Und um uns noch mehr von dieser Wahrheit zu überzeugen, wollen wir hier noch einen Augenblick verweilen, und aus einer Uebersicht des bisherigen Raisonnements noch einige neue Gründe abziehen, um zu beweisen, dass diese Gesetze, so nothwendig sie übrigens sind, dennoch ganz und gar der Kunst und der menschlichen Erfindung ihren Ursprung zu danken haben; und dass folglich die Gerechtigkeit keine natürliche, sondern eine künstliche Tugend sey.

I. Der erste Grund, den ich gebrauchen will, ist von der gewöhnlichen Definition der Gerechtigkeit hergenommen. Die Gerechtigkeit wird gemeiniglich definirt als ein beständiger und unveränderlicher Wille, einem jeden das Seinige zu geben. In dieser Definition wird angenommen, dass es so etwas als Recht und Eigenthum ist unabhängig von der Gerechtigkeit und vor derselben gebe; und dass sie würden haben bestehen können, wenn die Menschen gleich niemals daran gedacht hätten, eine solche Tugend auszuüben. Ich habe das Täuschende dieser Meinung schon vorher nur im Vorbeigehen gezeigt und will nun hier meine Meinung über diesen Gegenstand ein wenig deutlicher an den Tag legen.

Ich fange mit der Bemerkung an, dass die Beschaffenheit, welche wir Eigenthum nennen, den eingebildeten Qualitäten der peripatetischen Philosophie ähnlich ist, und dass, wenn man

man die Sache von den moralifchen Empfindungen abfondert und fie etwas näher beleuchtet, ganz und gar verfchwindet. Augenfcheinlich befteht das Eigenthum in einer empfindbaren Eigenfchaft des Objekts. Denn diefe können fämtlich unveränderlich als diefelben fortdauern, während dafs fich das Eigenthum immer verändert. Das Eigenthum mufs alfo in irgend einem Verhältniffe des Objekts beftehen. Aber diefes kann kein Verhältnifs des Dinges gegen äufsere und leblofe Dinge feyn. Denn diefe können ebenfalls unveränderlich diefelben bleiben, und das Eigenthum kann fich doch verändern. Diefe Qualität befteht alfo in einem Verhältniffe der Objekte zu verftändigen und vernünftigen Wefen. Aber das, was das Wefen des Eigenthums ausmacht, befteht nicht in einem äufserlichen körperlichen Verhältniffe. Denn diefes Verhältnifs kann auch zwifchen leblofen Dingen oder gegen unvernünftige Thiere ftatt finden, ob es gleich in diefen Fällen kein Eigenthum hervorbringt. Das Eigenthum mufs alfo in einem innerlichen Verhältniffe beftehen: d. h. in einem Einfluffe, den die äufsern Verhältniffe des Objekts auf die Seele und die Handlungen haben. So darf man fich nicht einbilden, dafs das äufsere Verhältnifs, welches wir Occupation oder erfte Befitznehmung nennen, an fich felbft das Eigenthum des Objekts fey, fondern es verurfacht nur das Eigenthum deffelben. Nun ift offenbar, dafs diefes äufsere Verhältnifs nichts in den äufsern Objekten verurfacht, und blos einen Einflufs auf die Seele

da-

dadurch hat, daſs es uns ein Gefühl von Pflicht einflöſst, vermöge deſſen wir uns jenes Objekts enthalten und ſolches dem erſten Beſitzer wieder zuſtellen. Dieſe Handlungen ſind eigentlich das, was wir Gerechtigkeit nennen; und folglich hängt die Natur des Eigenthums von dieſer Tugend ab, und nicht die Tugend von dem Eigenthume.

Wenn alſo jemand behaupten wollte, daſs die Gerechtigkeit eine natürliche Tugend und die Ungerechtigkeit ein natürliches Laſter ſey, ſo müſste er behaupten, daſs ein gewiſſes Betragen und eine Reihe von Handlungen in gewiſſen äuſsern Verhältniſſen der Objekte ſchon von Natur, wenn man auch von den Begriffen des Eigenthums des Rechts und der Verbindlichkeit gänzlich abſtrahirte, eine moraliſche Schönheit oder Häſslichkeit an ſich hätten, und ein urſprüngliches Vergnügen oder Miſsvergnügen verurſachen müſsten. So würde die Wiedererſtattung eines fremden Guts an ſeinen Beſitzer als tugendhaft angeſehen werden müſſen, nicht weil die Natur mit einer ſolchen Handlungsart in Beziehung auf das Eigenthum anderer eine gewiſſe angenehme Empfindung verknüpft hat, ſondern weil ſie dieſes Gefühl mit einer ſolchen Handlungsweiſe in Beziehung auf ſolche äuſsere Dinge verknüpft hat, welche andre zuerſt oder lange beſeſſen haben, oder welche ſie durch die Einwilligung derer empfangen haben, welche den erſten oder langen Beſitz derſelben genoſſen haben. Wenn uns die Natur keine ſolche Empfindung verliehen

hat, so ist ein solches Ding, wie Eigenthum ist, nicht natürlich und kann nicht vor den menschlichen Konventionen vorhergehen. Ob nun gleich aus der bisherigen schulmäsigen und genauen Zergliederung dieser Materie deutlich genug erhellen muss, dass die Natur kein Vergnügen oder kein Gefühl der Billigung mit einer solchen Handlungsweise verknüpft hat; so will ich doch, um dem Zweifel so wenig Raum als möglich zu lassen, noch einige Gründe mehr für meine Meinung anführen.

Erstlich, wenn uns die Natur ein Vergnügen dieser Art gegeben hätte, so würde es eben so deutlich wahrgenommen und unterschieden werden als bei jeder andern Gelegenheit; und wir würden keine Schwierigkeit gefunden haben, es ausfindig zu machen, dass die Vorstellung dieser oder jener Handlungen bei dieser oder jener Gelegenheit eine gewisse angenehme Empfindung oder Gefühl der Billigung gewährt. Wir würden nicht nöthig gehabt haben, bei der Definition der Gerechtigkeit zu den Begriffen des Eigenthums unsre Zuflucht zu nehmen, und zu gleicher Zeit wiederum bei der Definition des Eigenthums von den Begriffen der Gerechtigkeit Gebrauch zu machen. Diese sophistische Art zu raisonniren ist ein deutlicher Beweis, dass in der Materie selbst einige Schwierigkeiten und Dunkelheiten liegen müssen, die wir nicht überwinden können, und denen wir gern durch diesen Kunstgriff aus dem Wege gehen wollen.

Zweitens haben diejenigen Regeln, wodurch Eigenthum, Rechte und Verbindlichkeiten

be-

bestimmt werden, gar keine Kennzeichen eines natürlichen Ursprungs, aber wohl sehr viele Merkmale der Kunst und der menschlichen Erfindung. Sie sind viel zu zahlreich, als dass sie von der Natur selbst herrühren könnten. Sie sind veränderlich durch die menschlichen Gesetze, und haben alle eine gerade und deutliche Beziehung auf das gemeine Beste und auf die Erhaltung der bürgerlichen Gesellschaft. Dieser Umstand ist in doppelter Rücksicht merkwürdig. Erstlich, weil sie immer ihre Einrichtung der Kunst zu verdanken haben müssten, obgleich die Ursache, diese Gesetze einzuführen, seinen Grund in der Sorge für das allgemeine Wohl gehabt hätte. Denn da das gemeine Beste ihr natürlicher Zweck seyn soll, so müssten sie doch wenigstens absichtlich zu einem gewissen Zwecke eingerichtet seyn. Zweitens, weil sich die Menschen niemals durch diese Regeln eingeschränkt haben würden, wenn sie mit einem so starken Interesse für das gemeine Beste versehen wären; denn so würden die Gesetze der Gerechtigkeit auf einen weit grössern Umweg und auf eine weit künstlichere Art von den natürlichen Principien entstehen müssen. Ihre reale Quelle ist in der Selbstliebe zu suchen; und da die Selbstliebe der einen Person mit der Selbstliebe anderer von Natur im Widerstreite ist, so müssen sich diese verschieden interessirten Leidenschaften auf eine solche Art bequemen, dass sie auf irgend eine Art ein einförmiges Betragen und eine systematische Handlungsweise, nach der sich alle rich-

ten

ten können, möglich machen. Dieses System nun, welches das Interesse eines jeden Individuums befasst, ist in der Folge dem Ganzen vortheilhaft; ob es gleich von seinen Erfindern in dieser Absicht nicht ausgesonnen war.

II. Anderer Seits müssen wir bemerken, dass alle Arten von Tugend und Laster allmählig in einander laufen, und sich in unmerklichen Graden einander so nähern, dass es sehr schwer, wo nicht gar ganz unmöglich ist, zu bestimmen, wo das eine aufhört und das andere angeht. Und aus dieser Bemerkung läst sich ein neuer Grund für das vorhergehende Princip hernehmen. Denn wie auch immer der Fall in Ansehung aller Arten des Lasters und der Tugend seyn mag, so ist doch gewiss, dass bei Rechten, Verbindlichkeiten und Eigenthum keine solche unmerkliche Gradation statt findet, sondern dass ein Mensch entweder ein volles und vollkommnes Eigenthum, oder überall gar keines hat; und dass er entweder ganz verbunden ist eine Handlung zu thun, oder gar keine Art von Verbindlichkeit dazu hat. Wenn gleich die bürgerlichen Gesetze von einem vollkommnen und unvollkommnen Eigenthumsrechte (dominio) reden, so ist doch leicht zu sehen, dass dieses von einer Fiktion herrührt, die in der Vernunft keinen Grund hat, und daher nie unsre Begriffe von natürlichen Recht und Billigkeit bestimmen kann. Wer ein Pferd, auch nur auf einen Tag miethet, hat eben so viel Recht es für diese Zeit zu gebrauchen, als derjenige, den wir

den

den Eigenthümer des Pferdes nennen, Recht hat, es jeden andern Tag zu gebrauchen; und es iſt offenbar, daſs, obgleich der Gebrauch des Rechts in einer gewiſſen Zeit oder durch gewiſſe Grade beſchränkt ſeyn kann; dennoch das Recht ſelbſt keiner ſolchen Gradation fähig iſt, ſondern ſo weit es ſich erſtreckt, immer abſolut und ganz bleibt. Dieſem zufolge entſtehet und vergehet dieſes Recht in einem Augenblicke; und ein Menſch erlangt das Eigenthum eines Objekts durch die Occupation oder die Einwilligung des Eigenthümers ganz und gar; und eben ſo verliehrt er es auch durch ſeine eigne Einwilligung gänzlich: ohne jene unmerkliche Gradation, die man bei andern Eigenſchaften und Verhältniſſen wahrnimmt. Wenn dieſes nun in Anſehung des Eigenthums der Rechte und Verbindlichkeiten der Fall iſt, ſo frage ich, wie es mit der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ſteht? Ihr mögt dieſe Frage beantworten, wie ihr wollet, ſo verwickelt ihr euch allemal in unauflösliche Schwierigkeiten. Erwiedert ihr, daſs Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit Grade zulaſſen und ſich allmählig in einander verliehren, ſo widerſprecht ihr ausdrücklich dem vorhergehenden Satze, daſs Verbindlichkeit und Eigenthum einer ſolchen Gradation gar nicht fähig ſind. Dieſe hängen aber ganz von der Gerechtigkeit ab, und folgen ihnen in allen ihren Verſchiedenheiten. Wenn die Gerechtigkeit vollſtändig iſt, ſo iſt das Eigenthum auch vollſtändig, und wenn die Gerechtigkeit unvollſtändig iſt, ſo muſs das Eigenthum

thum auch unvollständig seyn. Und umgekehrt, wenn das Eigenthum keine dergleichen Verschiedenheiten zuläſst, so müssen sie sich auch mit der Gerechtigkeit nicht vereinigen lassen. Gebt ihr nun diesem letztern Satze euren Beifall, und sagt, daſs Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit keine Grade zulassen, so behauptet ihr in der That, daſs sie von Natur weder tugendhaft noch lasterhaft sind; indem Tugend und Laster, Gutes und Böses und in der That alle natürlichen Beschaffenheiten sich allmählig in einander verliehren, und bei vielen Gelegenheiten nicht mehr zu unterscheiden sind.

Und hier verdient es bemerkt zu werden, daſs wir zwar nach dem abstrakten Raisonnement und nach den allgemeinen Grundsätzen der Philosophie und der Iurisprudenz den Satz, daſs Eigenthum, Recht und Verbindlichkeit keine Grade zulassen, zugeben müssen, daſs wir aber dennoch nach unsrer gewöhnlichen und gemeinen Art zu denken, groſse Schwierigkeiten antreffen dieser Meinung Beifall zu geben, und daſs wir im Herzen im Grunde immer der entgegengesetzten Meinung zugethan sind. Ein Ding muſs entweder dem einen oder dem andern gehören. Eine Handlung muſs entweder geschehen oder nicht. Es ist also nothwendig sich auf die eine oder die andere Seite dieses Dilemma's zu schlagen, und die Unmöglichkeit hier einen richtigen Mittelweg zu finden, verbindet uns, wenn wir über die Sache nach-

nachdenken, zu bekennen, daſs alles Eigenthum und alle Verbindlichkeiten vollkommen ſind. Wenn wir nun aber auf der andern Seite den Urſprung des Eigenthums und der Verbindlichkeit erwägen und finden, daſs ſie von dem öffentlichen Nutzen und bisweilen von den Neigungen der Imagination abhängen, die ſelten ganz auf die eine Seite fallen; ſo ſind wir von Natur geneigt zu glauben, daſs dieſe moraliſchen Verhältniſſe ebenfalls einer kontinuirlichen unmerklichen Gradation fähig ſind. Daher kömmt es, daſs in Fällen, wo den Richtern durch Einwilligung der Partheien der Ausſpruch über eine Sache gänzlich übertragen iſt, dieſe gemeiniglich ſo viel Gründe der Billigkeit und Gerechtigkeit auf beiden Seiten finden, daſs ſie bewogen werden einen Mittelweg zu treffen, und die Anſprüche zwiſchen beide Partheien zu theilen. Bürgerliche Richter, welche dieſe Freiheit nicht haben, ſondern die nothwendig einen entſcheidenden Ausſpruch auf irgend einer Seite geben müſſen, ſind daher oft in Verlegenheit, wie ſie ſprechen ſollen, und ſind gezwungen auf die läppiſchſte Art in der Welt zu verfahren. Halbe Rechte und halbe Verbindlichkeiten, die ſo natürlich in dem gemeinen Leben zu ſeyn ſcheinen, ſind vor ihren Richterſtühlen vollkommne Abſurditäten; daher ſehen ſie ſich oft genöthiget halbe Argumente für ganze zu nehmen, um nur die Sache auf irgend eine Art zu enden.

III. Der dritte Grund dieſer Art, den ich gebrauchen will, iſt folgender. Wenn wir den ge-

gewöhnlichen Gang der menschlichen Handlungen beobachten, so werden wir finden, dass sich die Seele nicht durch allgemeine und universelle Regeln einschränken läst; sondern dass sie in den mehresten Fällen so handelt, wie sie durch ihre gegenwärtigen Motive und Neigungen bestimmt wird. Da jede Handlung eine besondere individuelle Begebenheit ist, so muss sie auch von besondern Ursachen und von unsrer unmittelbaren Lage sowohl gegen uns selbst als gegen den übrigen Theil des Universums herrühren. Wenn wir bei einigen Gelegenheiten unsre Motive über solche Umstände ausdehnen, von denen sie entstanden sind, und daraus eine Art von allgemeinen Regeln für unser Betragen machen, so ist leicht zu sehen, dass diese Regeln nicht vollkommen und unveränderlich bindend sind, sondern dass sie mancherlei Ausnahmen verstatten. Da also dieses der ordinäre Gang der menschlichen Handlungen ist, so können wir schließen, dass die Gesetze der Gerechtigkeit, eben weil sie universell und ohne alle Ausnahme gelten, weder von der Natur selbst herrühren, noch die unmittelbare Wirkung eines natürlichen Bewegungsgrundes oder einer natürlichen Neigung seyn können. Keine Handlung kann moralisch gut oder böse seyn, wenn nicht eine natürliche Leidenschaft oder Bewegungsgrund da ist, der uns zu derselben antreibt oder von ihr abschreckt; und es leuchtet von selbst ein, dass die Moralität aller Modifikationen fähig seyn muss, die der Leidenschaft natürlich sind.

Man

Man ſtelle ſich zwei Menſchen vor, die ſich um ein gewiſſes Vermögen ſtreiten; wovon der eine reich, thöricht und unverehlicht; der andre ein armer und verſtändiger Mann iſt, der eine zahlreiche Familie hat: der erſte iſt mein Feind, der andre mein Freund. Treibt mich nun in dieſem Falle die Erwägung des allgemeinen oder ſelbſteignen Vortheils, die Freundſchaft oder Feindſchaft, ſo muſs ich mein Möglichſtes thun, um dem letztern das Vermögen zu verſchaffen. Auch würde gar keine Rückſicht auf Recht und Eigenthum der Menſchen mich zurückhalten können, wenn ich blos durch natürliche Gründe ohne Verbindung und Konventionen mit andern zum Handeln beſtimmt würde. Denn da alles Eigenthum von der Moralität abhängig iſt; und da alle Moralität, von dem gewöhnlichen Gange unſrer Leidenſchaften und Handlungen abhängt; und da dieſe wiederum blos durch beſondere Beweggründe regiert werden; ſo folgt klar und deutlich, daſs eine ſolche partheiiſche Handlungsweiſe der ſtrengſten Moralität gemäſs ſeyn würde, und nie eine Verletzung des Eigenthums ſeyn könnte. Wollten alſo die Menſchen auch in Anſehung der Geſetze der Geſellſchaft, blos nach ihrer Freiheit handeln, wie ſie es bei jeder andern Gelegenheit thun, ſo würden ſie ſich bei den mehreſten Gelegenheiten durch beſondere Urtheile beſtimmen, eben ſowohl die Charaktere und Umſtände der Perſonen, als die allgemeine Natur der Frage in Erwägung ziehen. Es iſt aber leicht zu bemerken, daſs die-

dieſes eine unendliche Verwirrung in der menſchlichen Geſellſchaft zuwege bringen würde, und daſs die Habſucht und Partheilichkeit der Menſchen augenblicklich die Welt in die gröſste Unordnung ſetzen müſste, wenn jene Leidenſchaften nicht durch allgemeine und unwandelbare Principien eingeſchränkt würden. In Hinſicht auf dieſe Unbequemlichkeit geſchah es alſo, daſs die Menſchen dergleichen Grundſätze feſtgeſetzt haben, und übereingekommen ſind, ſich durch allgemeine Regeln einzuſchränken, die weder Gunſt noch Haſs, weder ſelbſteignes noch allgemeines Intereſſe verändern kann. Dieſe Regeln ſind demnach durch Kunſt zu einem gewiſſen Zwecke erfunden, und widerſtreiten den gemeinen Principien der menſchlichen Natur, die ſich nach den Umſtänden bequemen, und keine beſtändige und unveränderliche Wirkungsart haben.

Auch begreife ich nicht, wie ich über dieſen Punkt leicht miſsverſtanden werden kann. Ich ſehe offenbar, daſs ein Menſch, ſobald er ſich allgemeine und unabänderliche Regeln für ſein Betragen gegen andre auflegt, gewiſſe Objekte als ihr Eigenthum betrachtet, von welchen er vorausſetzt, daſs ſie heilig und unverletzlich ſind. Es kann aber kein Satz einleuchtender ſeyn, als der, daſs der Begriff des Eigenthums völlig unverſtändlich iſt, wenn man nicht erſt die Begriffe von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit vorausſetzt; und daſs dieſe Tugenden und Laſter eben ſo unverſtändlich ſind, wenn wir nicht Motive haben, die ganz unabhängig von

der Moralität uns zu gerechten Handlungen antreiben und uns von ungerechten Handlungen abſchrecken. Laſſet nun dieſe Motive ſeyn, was ſie wollen, ſo müſſen ſie ſich doch nach den Umſtänden bequemen, und aller der Abänderungen fähig ſeyn, welchen die menſchlichen Angelegenheiten in ihren unaufhörlichen Revolutionen ausgeſetzt ſind. Sie ſind folglich ein ſehr unſchicklicher Grund für ſolche ſtrenge und unbiegſame Regeln, als die Geſetze der Natur ſind; und es iſt daher offenbar, daſs dieſe Geſetze blos in den menſchlichen Konventionen ihren Grund haben können, welche ſie eingegangen ſind, nachdem ſie die Unordnungen eingeſehen haben, die daraus entſpringen, wenn ſie ihren natürlichen und veränderlichen Principien folgen.

Im Ganzen alſo müſſen wir dieſen Unterſchied zwiſchen Recht und Unrecht aus zwei verſchiedenen Gründen ableiten, nemlich aus dem Vortheile oder dem Intereſſe, wenn die Menſchen einſehen, daſs es unmöglich iſt in Geſellſchaft zu leben, wenn ſie ſich nicht durch gewiſſe Regeln einſchränken; und dann aus der Moralität, wenn die Menſchen dieſe Vortheile einmal bemerkt haben, und nun ein Vergnügen bei ſolchen Handlungen empfinden, die auf die Ruhe der Geſellſchaft abzielen, und ein Miſsvergnügen an denen, welche ihr entgegen ſind. Die willkührliche Konvention und Kunſt der Menſchen macht, daſs zuerſt das Intereſſe gewirkt wird; und in ſo weit müſſen alſo

jene

jene Gefetze der Gerechtigkeit als künftlich angefehen werden. Nachdem diefe Vortheile aber einmal eingeführt und anerkannt find, fo folgt die Empfindung der Moralität bei der Beobachtung diefer Regeln natürlich und von felbft; obgleich nicht zu leugnen ift, dafs diefe auch durch neue Kunft wieder vermehrt werde, und dafs die öffentlichen Verordnungen der Regenten und die Privaterziehung der Eltern fehr viel dazu beitragen, uns ein Gefühl für Ehre und Pflicht beizubringen, dafs wir dadurch unfre Handlungen in Anfehung des Eigenthums anderer Menfchen auf das ftrengfte jenen Gefetzen gemäfs ordnen.

Siebenter Abfchnitt.

Ueber den Urfprung der Regierung.

Nichts ift gewiffer als dafs die Menfchen gröfstentheils durch Eigennutz regiert werden, und dafs wenn fie ja ihr Intereffe weiter als über ihre eigne Perfon ausdehnen, fich folches doch niemals fehr weit erftrecke; und es ift ihnen im gemeinen Leben gar nicht gewöhnlich weiter zu gehen, als auf ihre nächften Freunde und Bekannte. Deffenunerachtet ift es gewifs, dafs die Menfchen ihren eignen Vortheil unmöglich auf eine wirkfamere Art beforgen können, als wenn fie allgemein und unabänderlich die Gefetze der Gerechtigkeit befolgen, als wodurch fie allein die Gefellfchaft erhalten und fich da-

vor ſchützen können, daſs ſie nicht in jenen elenden und wilden Zuſtand gerathen, den man gewöhnlich als den Stand der Natur vorzuſtellen pflegt. Und ſo groſs dieſer Vortheil iſt, den alle Menſchen durch Aufrechterhaltung der Geſellſchaft und durch die Beobachtung der Regeln der Gerechtigkeit haben; ſo handgreiflich und einleuchtend iſt er auch ſelbſt dem roheſten und unkultivirteſten Menſchengeſchlechte; und ein jeder, der nur die Geſellſchaft durch Erfahrung hat kennen lernen, kann unmöglich über dieſen Punkt anderer Meinung ſeyn. Wenn nun aber die Menſchen ſo innig ihrem eignen Vortheile zugethan ſind, und ihr eigner Vortheil bei der Beobachtung der Gerechtigkeit ſo ſehr intereſſirt iſt, und der davon zu erwartende Vortheil ſo gewiſs und ſo allgemein eingeſtanden iſt; ſo kann man fragen, wie bei ſo bewandten Umſtänden irgend eine Unordnung in der Geſellſchaft entſtehen könne, und welches Princip in der menſchlichen Natur ſo mächtig ſey, das eine ſo ſtarke Leidenſchaft unterdrücken kann; oder ſo gewaltſam, daſs dadurch eine ſo klare Erkenntniſs verdunkelt wird?

Es iſt ſchon in der Abhandlung über die Leidenſchaften bemerkt worden, daſs die Menſchen ſehr ſtark durch die Einbildungskraft regiert werden, und daſs ſie ihre Leidenſchaften mehr nach dem Lichte einrichten, in welchem ihnen die Objekte vorkommen, als nach ihrem realen und innerm Werthe. Was ſie mit einem ſtarken und lebhaften

haften Begriffe afficirt, erhält gemeiniglich über dasjenige die Oberhand, was ihnen in einem dunklern Lichte erfcheint; und der innere Werth mufs um fehr vieles gröfser feyn, wenn er diefen Vortheil aufwiegen foll. Da nun jedes Ding, das uns entweder im Raum oder Zeit nahe ift, uns mit einer folchen Stärke und Lebhaftigkeit afficirt, fo hat es auch einen proportionirlichen Einflufs auf den Willen und die Leidenfchaften, und wirkt daher gemeiniglich mit gröfserer Kraft, als irgend ein anderes Ding, das in einem entfernteren und dunklern Lichte uns vorgeftellt wird. Ob wir gleich vollkommen überzeugt feyn mögen, dafs das letztere Objekt das erftere übertrifft, fo find wir doch nicht im Stande unfre Handlungen durch diefes Urtheil zu regieren; fondern folgen den Anreizungen unfrer Leidenfchaften, welche immer vorzüglich auf das gehen, was uns nahe ift und angrenzt.

Diefes ift der Grund, weshalb Menfchen fo oft gegen ihren eignen wohlerkannten Vortheil handeln; und befonders, warum fie oft einen geringen Vortheil, der gegenwärtig ift, der Erhaltung der gefellfchaftlichen Ordnung vorziehen, da letztere doch fo fehr von der Beobachtung der Gerechtigkeit abhängt. Die Folgen mancher Uebertretungen der Billigkeit fcheinen zu weit entfernt zu liegen, und können daher einem unmittelbaren Vortheile, der daraus zu erwarten ift, nicht das Gleichgewicht halten. Sie find aber um deswillen, weil fie entfernt find, nicht weniger real; und da alle Men-

Menſchen in einem gewiſſen Grade derſelben Schwachheit unterworfen ſind, ſo folgt nothwendig, daſs die Verletzungen der Gerechtigkeit in der Geſellſchaft ſehr häufig vorkommen müſſen, und daſs der Umgang mit Menſchen hierdurch ſehr gefährlich und unzuverläſſig werden muſs. Ihr habt dieſelbe Neigung, die ich habe, indem wir beide mehr zu dem gegenwärtigen, als zu dem entfernten geneigt ſind. Ihr ſeyd alſo eben ſo gut in Verſuchung Ungerechtigkeiten zu begehen, als ich. Euer Beiſpiel treibt mich nicht nur vorwärts auf dieſem Wege durch Nachahmung, ſondern enthält auch noch einen neuen Grund für mich, die Geſetze der Gerechtigkeit zu brechen, indem es mir zeigt, daſs ich das Opfer meiner Rechtſchaffenheit werden würde, wenn ich mir allein eine ſolche ſtrenge Einſchränkung mitten unter der Ausgelaſſenheit anderer auflegen wollte.

Dieſe Eigenſchaft der menſchlichen Natur iſt alſo der Geſellſchaft nicht nur höchſt nachtheilig, ſondern es ſcheint auch bei dem erſten Anblicke gar kein Gegenmittel dafür da zu ſeyn. Das Gegenmittel kann nur allein von der Einwilligung der Menſchen herkommen; und wenn die Menſchen von ſelbſt unfähig ſind, das Entfernte dem Nahen vorzuziehen, ſo werden ſie niemals zu einer Sache ihre Einwilligung geben, die ſie zu einer ſolchen Wahl verbinden würde, und ſie werden niemals auf eine ſo handgreifliche Weiſe ihren natürlichen Trieben und Neigungen widerſprechen wollen. Wer die

Mittel

Mittel wählt, wählt auch den Zweck; und wenn es uns unmöglich ist, das Entferntere vorzuziehen, so ist es uns eben so unmöglich, uns unter eine Nothwendigkeit zu beugen, die uns zu einer solchen Handlungsweise verbinden würde.

Hier ist nun aber zu bemerken, daſs diese Schwäche der menschlichen Natur zu einem Mittel gegen sich selbst wird, und daſs wir gegen unsre Nachläſsigkeit in Ansehung entfernter Objekte, blos dadurch gewafnet sind, weil wir von Natur zu dieser Nachläſsigkeit geneigt sind. Wenn wir Objekte von weiten betrachten, so verschwinden alle ihre kleinen Unterschiede, und wir geben allemal demjenigen den Vorzug, das an sich selbst ohne weitere Rücksicht auf seine Lage und Umstände den Vorzug verdient. Dieses bringt dasjenige hervor, was wir im uneigentlichen Sinne Vernunft nennen, welche ein Princip ist, das oft denen Neigungen, die sich bei Annäherung des Objekts entwickeln, entgegen ist. Wenn ich über eine Handlung Ueberlegungen anstelle, die ich binnen hier und einem Jahre thun soll, so werde ich allemal den Entschluſs fassen, das gröſsere Gut dem kleinern vorzuziehen; ich mag es mir zu dieser Zeit als etwas näher oder als entfernt vorstellen; und hier macht ein Unterschied in diesem Stücke gar keinen Unterschied in meinen gegenwärtigen Vorsätzen und Entschlüssen. Meine Entfernung von der Endentschlieſsung macht, daſs ich alle die kleinen Umstände nicht sehe, und daſs ich nicht von einem Gegenstande selbst afficirt werde,

werde, fondern nur die allgemeinen deutlichen Eigenfchaften des Guts und Uebels wirken auf mich. Aber fobald mir nun die Sache felbft näher kömmt, fo fangen fich an, mir folche Umftände zu zeigen, die ich anfänglich ganz überfehen hatte, und beweifen ihren Einflufs auf mein Betragen und auf meine Leidenfchaften. Eine neue Neigung zu dem gegenwärtigen Gut kömmt zum Vorfchein, und macht mir es fchwer, meinem erften Vorfatz und Entfchluffe unerfchütterlich treu zu bleiben. Ueber diefe natürliche Schwäche kann ich mich oft kränken, ich kann alle mögliche Mittel anwenden, mich davon zu befreien. Ich kann zum Nachdenken und zum Studiren über mich felbft meine Zuflucht nehmen, zu dem Rath meiner Freunde; zu öftern Ueberlegungen und wiederholten Entfchlüffen. Und wenn ich dann erfahren habe, wie unwirkfam alle diefe Mittel find, fo kann ich mit Vergnügen ein anderes Hülfsmittel ergreifen, wodurch ich mir felbft eine Einfchränkung und Wache gegen diefe Schwäche auflege.

Die einzige Schwierigkeit ift alfo nun diefes Expedienz ausfindig zu machen, wodurch Menfchen ihre natürliche Schwäche heilen und fich felbft in die Nothwendigkeit verfetzen können, dafs fie die Gefetze der Gerechtigkeit und Billigkeit ohnerachtet ihrer heftigen Neigung, das Nahe dem Entfernten vorzuziehen, beobachten müffen. Dafs ein folches Mittel ohne Verbefferung diefer Neigung nie wirkfam feyn könne, ift offenbar; und da es unmöglich

möglich ist, ein wesentliches Stück in unsrer Natur zu ändern oder zu verbessern; so ist das Höchste, was wir thun können, dies, daſs wir unsre Umstände und Lage ändern, und die Beobachtung der Gesetze der Gerechtigkeit zu unserm nächsten, ihre Verletzung aber zu unserm entferntesten Vortheile machen. Allein da dieses in Absicht auf alle Menschen unthunlich ist, so kann es nur bei wenigen statt finden, daſs sie in der Ausübung der Gerechtigkeit unmittelbar ein Interesse finden. Dieses sind nun die Personen, welche wir Senatoren, Könige und ihre Minister, unsere Regenten und Gesetzgeber nennen, die, weil sie gegen den gröſsten Theil des Staats gleichgültig sind, kein, oder doch nur ein sehr entferntes Interesse an einer ungerechten Handlung haben können; und die, weil sie mit ihrem gegenwärtigen Zustande und mit ihrer Rolle in der Gesellschaft zufrieden sind, ein unmittelbares Interesse an jeder Ausübung der Gerechtigkeit finden, welche zur Aufrechterhaltung der Gesellschaft so nothwendig ist. Hierinne liegt also der Ursprung der bürgerlichen Regierung und der Gesellschaft. Die Menschen sind nicht fähig, weder bei sich noch bei andern jene Eingeschränktheit und Schwäche der Seele, nach der sie das Gegenwärtige dem Entfernten vorziehen, von Grund aus zu heilen. Sie können ihre Natur nicht umändern. Alles was sie thun können, ist, daſs sie ihre Lage ändern, und die Beobachtung der Gerechtigkeit zum unmittelbaren und ihre Verletzung zum mehr entfernteren Interesse

tereſſe einiger beſondern Perſonen machen. Dieſe Perſonen werden alſo bewogen, nicht nur in ihrer eignen Aufführung ſolche Regeln zu beobachten, ſondern auch andre zu einem gleichen regelmäſsigen Betragen zu zwingen, und die Ausſprüche der Gerechtigkeit durch die ganze Geſellſchaft mit Gewalt zu behaupten. Und wenn es nöthig ſeyn ſollte, ſo können ſie auch andere noch mit in ihr Intereſſe ziehen, daſs dieſe ebenfalls um ihres eignen unmittelbaren Vortheils willen, auf die Ausübung der Gerechtigkeit halten, ſie können ſich alſo eine Zahl von Staatsbedienten wählen, ſowohl im Civil- als Militärfache, die ihnen in ihrer Regierung beiſtehen.

Allein obgleich dieſe Pflege der Gerechtigkeit der Hauptzweck der Regierung iſt, ſo iſt es doch nicht der einzige. Denn ſo wie eine heftige Leidenſchaft die Menſchen verhindert, daſs ſie den Vortheil nicht deutlich ſehen, den ihnen ein gerechtes und billiges Betragen gegen andere bringt, ſo verhindert ſie dieſelben auch dieſe Gerechtigkeit ſelbſt zu ſehen, und ertheilt ihnen eine ſehr ſtarke Partheilichkeit in Anſehung ihres eignen Vortheils. Dieſer Unbequemlichkeit muſs auf eben die Art, wie der obenerwähnten abgeholfen werden. Dieſelbigen Perſonen, welche die Geſetze der Gerechtigkeit beſchützen, müſſen auch alle Streitigkeiten darüber entſcheiden; und da ſie gegen den gröſsten Theil der Geſellſchaft ohne Leidenſchaft ſind, und die gehörige Kälte haben, ſo werden ſie weit billi-

ger und gerechter entscheiden, als ein jeder andre in seiner eignen Sache.

Durch diese beiden Vortheile in Ausübung und Entscheidung dessen was Recht ist, erlangen die Menschen Sicherheit, sowohl gegen die Schwäche und Leidenschaft anderer, als auch gegen ihre eigne, und unter dem Schutze ihrer Regenten fangen sie an die Annehmlichkeiten der Gesellschaft und des wechselseitigen Beistandes zu schmecken. Aber der wohlthätige Einfluss der Regierung erstreckt sich noch weiter; nicht zufrieden, die Menschen in solchen Konventionen, die sie für ihren gegenseitigen Nutzen treffen, zu schützen, bestimmt sie sie oft solche Konventionen zu machen, und zwingt sie durch eine Vereinigung ihrer Kräfte zu einem gemeinschaftlichen Zwecke oder Ziele, ihr eignes Wohl zu suchen. Es giebt keine Eigenschaft in der menschlichen Natur, die unglücklichere Irrthümer in unserm Betragen hervorbringt, als die, welche uns verführt, alles was gegenwärtig ist, dem Weiten und Entfernten vorzuziehen, und welche macht, dass wir die Dinge mehr um ihrer besondern Lage willen, als ihres innern Werths wegen begehren. Zwei Nachbarn können leicht einig werden, eine sumpfichte Wiese auszutrocknen, die ihnen beiden gehört; denn hier ist es leicht, eines jeden Gesinnung darüber kennen zu lernen; und jeder muss auch einsehen, dass die unmittelbare Folge davon ist, wenn er an seinem Theile seine Pflicht versäumt, dass das ganze Projekt liegen bleiben wird.

wird. Aber, daſs tauſend Perſonen über eine ſolche Handlung einig werden ſollen, iſt auſserordentlich ſchwer, und in der That faſt unmöglich; indem es erſtlich für ſie ſchwer iſt, ſich über einen ſo verwickelten Entwurf zu vereinigen, und zweitens noch ſchwerer, ihn auszuführen: weil ein jeder einen Vorwand ſucht, ſich von den damit verknüpften Unruhen und Koſten zu befreien, und die ganze Laſt den übrigen zuzuſchieben. Eine politiſche Geſellſchaft kann nun dieſen Unbequemlichkeiten leicht abhelfen. Die Obrigkeit findet ein unmittelbares Intereſſe an dem Vortheile eines groſsen Theils ihrer Unterthanen. Sie braucht keinen als ſich ſelbſt nach einem Plane zur Beförderung dieſes Vortheils zu fragen. Und da die Vernachläſſigung eines einzigen Stückes in der Ausübung, wenn auch nicht unmittelbar mit der Vernachläſſigung des Ganzen verknüpft iſt, ſo verhindern ſie dieſen Fehler, weil ſie weder ein unmittelbares noch entferntes Intereſſe dabei finden. So werden Brücken gebauet; Häfen eröffnet; Wälle errichtet; Kanäle gegraben; Flotten ausgerüſtet; und Armeen eingerichtet; alles durch Vorſorge der Regierung, die zwar auch aus Menſchen beſteht, die allen menſchlichen Schwachheiten unterworfen ſind, welche aber durch eine der feinſten und ſubtilſten Erfindungen, die man ſich nur einbilden kann, ein Ganzes wird, das gewiſſermaſsen von allen dieſen Schwächen ausgenommen iſt.

Achter

Achter Abschnitt.

Von der Quelle des bürgerlichen Gehorsams.

Obgleich die Regierung eine sehr vortheilhafte und unter gewissen Umständen auch absolut nothwendige Erfindung für das menschliche Geschlecht ist; so ist sie doch nicht in allen Umständen nothwendig, und es ist für die Menschen nicht unmöglich eine Gesellschaft eine Zeitlang ohne eine solche Erfindung zu erhalten. Die Menschen, es ist wahr, sind immer geneigt den gegenwärtigen Vortheil dem weit entfernten vorzuziehen; und es ist für sie nichts leichtes der Versuchung zu widerstehen einen Vortheil, der unmittelbar vor ihnen liegt und den sie gleich geniessen können, um eines weit entfernten Uebels willen, das sie zu fürchten haben, auszuschlagen. Aber dennoch ist diese Schwäche da weniger sichtbar, wo es der Güter und der Vergnügungen des Lebens noch wenige giebt und wo sie einen geringen Werth haben, wie allenthalben, wo die Menschen noch in der Kindheit der Gesellschaft leben. Ein Indianer geräth nur wenig in Versuchung einen andern aus seiner Hütte zu jagen, oder ihm seinen Bogen zu stehlen, denn er ist schon selbst mit diesen Dingen versehen; und was das grössere Glück betrifft, das der eine vor dem andern im Jagen und Fischen haben kann, so ist es blos zufällig und vorübergehend und wird nur einen sehr gerin-

geringen Einfluss auf die Störung der Gesellschaft haben. Und ich bin so weit entfernt von dem, was einige Philosophen behaupten, als ob unter Menschen ohne Regierung gar keine Gesellschaft möglich wäre, dass ich vielmehr glaube, die ersten Anfänge einer Regierung kommen nicht von Streitigkeiten derer Menschen, die in der nämlichen Gesellschaft leben, sondern von solchen Uneinigkeiten, die unter verschiedenen Gesellschaften vorgefallen sind. Zu der letztern Wirkung wird ein weit geringerer Grad von Reichthümern nöthig seyn, als zu der ersteren erfoderlich ist. Die Menschen fürchten von dem öffentlichen Kriege und der Gewaltthätigkeit nichts, als den Widerstand, den sie dabei antreffen, der aber doch, da sie ihn gemeinschaftlich theilen, weniger furchtbar scheint; und den Menschen, weil er von Fremden herrührt, in seinen Folgen weniger gefährlich vorkömmt, als wenn sie einzeln einem solchen blos gestellt werden, dessen gesellschaftliche Verknüpfung ihnen vortheilhaft ist und ohne dessen Gesellschaft sie selbst unmöglich bestehen können. Nun bringt ein fremder Krieg in einer Gesellschaft, die ohne Regiment ist, nothwendig bürgerliche Kriege hervor. Wirf einige ansehnliche Güter unter die Menschen, und du siehst sie augenblicklich in Zank und Streit fallen, indem ein jeder Lust hat das zu besitzen, was ihm gefällt, ohne Rücksicht auf die Folgen zu nehmen. In einem Kriege mit Fremden kommen die ansehnlichsten Güter, Leib und Leben in Gefahr; und da ein

ein jeder die gefährlichen Hafen vermeidet, die beſten Waffen ergreift, in den kleinſten Wunden Entſchuldigung ſucht, ſo können die Geſetze, welche während, daſs die Menſchen in Ruhe lebten, gut genug beobachtet wurden, nun nicht länger ſtatt finden, wenn ſie in ſolcher Bewegung ſind.

Dieſes finden wir bei den Amerikaniſchen Stämmen beſtätigt, wo Menſchen unter ſich in Eintracht und Freundſchaft ohne einige feſtgeſetzte Regierungsform leben; und ſich nie einem ihrer Mitbürger unterwerfen, auſser zur Zeit des Kriegs, wo ihr Anführer einen Schatten von Anſehen genieſst, den er aber nach ihrer Rückkehr aus dem Felde und nachdem der Friede mit den benachbarten Stämmen wieder hergeſtellt iſt, wieder verliehrt. Dieſe Obergewalt macht ſie indeſſen doch mit den Vortheilen der Regierung bekannt, und lehrt ſie ihre Zuflucht zu derſelben nehmen, wenn entweder durch kriegeriſche Plünderungen, oder durch Handel oder ſonſt zufällige Erfindungen ihre Reichthümer und Güter ſo beträchtlich geworden ſind, daſs ſie über den neuen Vortheilen denjenigen vergeſſen, den ſie durch die Erhaltung des Friedens und der Gerechtigkeit hatten. Hieraus läſst ſich unter andern ein ſehr wahrſcheinlicher Grund angeben, weshalb alle Regierungsformen anfänglich rein und unvermiſcht monarchiſch ſind; und wie die Republiken blos aus dem Miſsbrauche der Monarchie und der deſpotiſchen Gewalt entſtehen. Die Lager ſind die wahren Mütter der Städte; und da der Krieg

wegen

wegen der Schnelligkeit aller Entschliessungen und Handlungen nicht bestehen kann, wenn nicht eine einzelne Person mit einer gewissen Gewalt versehen ist, so trifft natürlicherweise dieselbe Art von Auktorität in derjenigen bürgerlichen Regierungsverfassung ein, die auf die militärische folgt. Und diesen Grund halte ich für weit natürlicher, als den gewöhnlichen, wo man die Regierung von der patriarchalischen Verfassung oder von der Gewalt eines Vaters ableiten will, der, wie man sagt, den ersten Platz in der Familie einnimmt, und die Glieder derselben zu der Regierung einer einzelnen Person gewöhnt. Der Zustand der Gesellschaft ohne alle Regierungsverfassung ist einer der natürlichsten Zustände unter den Menschen, und muss bei der Verbindung mit mehrern Familien noch lange nach den ersten Generationen bestehen. Nichts als die Vermehrung der Reichthümer und Güter konnte die Menschen vermögen, ihn zu verlassen; und es sind alle Gesellschaften bei ihrer ersten Stiftung so barbarisch und ungeschickt, dass viele Jahre verfliessen mussten, ehe diese so hoch anschwellen konnten, dass die Menschen dadurch im Genusse des Friedens und der Einigkeit gestört wurden.

Allein ob es gleich möglich ist, dass unter Menschen eine kleine unausgebildete Gesellschaft ohne Regierungsform bestehe; so ist es doch unmöglich, dass sich eine Gesellschaft irgend einer Art ohne Gerechtigkeit und die Beobachtung derer drei Fundamentalgesetze, welche die Beständigkeit der Besitzun-

tzungen die Uebertragung derſelben durch Einwilligung und die Haltung der Verſprechungen betreffen, ſollte erhalten können. Dieſe ſind alſo eher als alle Regierungsformen, und haben eine Verbindlichkeit, die weit früher iſt, als man an die Pflicht des Gehorſams gegen die Obrigkeit nur einmal gedacht hat. Ja ich gehe noch weiter und behaupte, man müſſe annehmen, daſs die Regierung bei ihrer erſten Stiftung natürlicherweiſe ihre Verbindlichkeit von jenen Geſetzen der Natur habe und inſonderheit von dem, welches die Haltung der Verſprechungen betrifft. Wenn die Menſchen einmal die Nothwendigkeit der Regierung eingeſehen haben, um Frieden zu erhalten und Gerechtigkeit auszuüben, ſo werden ſie ſich natürlicherweiſe verſammeln, obrigkeitliche Perſonen wählen, ihre Macht beſtimmen und ihnen Gehorſam verſprechen. Da nun ein Verſprechen für ein Band oder für einen Grund der Sicherheit gehalten wird, der ſchon üblich iſt, und eine moraliſche Verbindlichkeit bei ſich hat, ſo muſs es als die urſprüngliche Sanktion der Regierung und als die Quelle der erſten Verbindlichkeit zum Gehorſam angeſehen werden. Dieſes Raiſonnement ſcheint ſo natürlich zu ſeyn, daſs es ſogar der Grund unſres politiſchen Modeſyſtems geworden iſt, und es iſt gewiſſermaſsen das Glaubensbekenntniſs einer Parthei unter uns, die ſich mit Recht auf ihre geſunde Philoſophie und ihre Freiheit im Denken etwas zu gute thut. „Alle Menſchen, ſagen ſie, ſind frei und gleich geboh-

„ren: Regierung und Oberherrschaft kann nur durch „Einwilligung entstehen: die Einwilligung der Menschen legt ihnen bei der Errichtung einer Regierungsverfassung eine neue Verbindlichkeit auf, die „nach den Gesetzen der Natur unbekannt ist. Die „Menschen sind also nur um deswillen verbunden „ihrer Obrigkeit zu gehorchen, weil sie es ihr versprochen haben; und wenn sie nicht stillschweigend „oder ausdrücklich ihr Wort gegeben hätten, ihnen „Gehorsam zu leisten, so würde dieses niemals ein „Theil ihrer moralischen Schuldigkeit geworden „seyn.„ Dessenunerachtet ist dieser Schluss, wenn er die Regierung in allen Zeitaltern und Verhältnissen unter sich begreifen soll, völlig falsch; und ich behaupte, dass die Pflicht des Gehorsams, ob sie gleich anfänglich auf die Verbindlichkeit der Versprechungen gepfropft seyn mag, dennoch auch sehr schnell sich selbst bewurzelt, und eine ganz ursprüngliche Verbindlichkeit und Kraft hat, die von allen Kontrakten unabhängig ist. Dieses ist ein Satz von Wichtigkeit, der die genaueste Aufmerksamkeit und sorgfältigste Untersuchung erfodert, ehe wir weiter gehen.

Diejenigen Philosophen, welche behaupten, die Gerechtigkeit sey eine natürliche Tugend und gehe vor allen menschlichen Konventionen vorher, raisonniren sehr konsequent, wenn sie allen bürgerlichen Gehorsam in die Verbindlichkeit eines Versprechens setzen, und behaupten, dass es blos unsre Einwilligung sey, die uns zur Unterwürfigkeit unter

unter die Obrigkeit verpflichtet. Denn da alle Regierungsverfassungen offenbar menschliche Erfindungen sind, und der Ursprung der meisten Regierungsformen aus der Geschichte bekannt ist, so muss man nothwendig höher hinaufsteigen, um die Quelle unsrer politischen Pflichten zu finden, wenn wir behaupten wollen, dass sie eine natürliche Verbindlichkeit der Moralität haben. Diese Philosophen bemerken nun sogleich, dass die Gesellschaft so alt ist als das menschliche Geschlecht, und jene drei Fundamentalgesetze so alt als die Gesellschaft: dieses Alterthum und den dunkeln Ursprung dieser Gesetze machen sie sich zu Nutze und leugnen deshalb erstlich, dass sie künstliche und willkührliche Erfindungen der Menschen sind, und dann suchen sie auch solche Pflichten mit ihnen in Verbindung zu bringen, deren künstlicher Ursprung weit deutlicher ist. Ist man aber einmal von diesen Vorurtheilen frei, und hat man gefunden, dass sowohl natürliche als bürgerliche Gerechtigkeit ihren Ursprung von menschlichen Konventionen hat, so werden wir bald gewahr werden, wie unnütz es sey, die eine in die andere aufzulösen, und in den Gesetzen der Natur einen stärkeren Grund für unsere politischen Pflichten zu suchen, als Vortheil und menschliche Konventionen sind; da doch diese Gesetze selbst auf eben demselben Grunde beruhen. Wir mögen diese Sache drehen und wenden, wie wir wollen, so werden wir immer finden, dass diese zwei Arten von Pflicht genau ein und eben der-

selben Art sind, und sowohl ihrer ersten Erfindung als ihrer moralischen Verbindlichkeit nach, ein und eben dieselbe Quelle haben. Sie sind beide zur Abhelfung gleicher Unbequemlichkeiten erfunden, und bekommen ihre moralische Sanktion auf einerlei Art dadurch, dass sie jenen Unbequemlichkeiten abhelfen. Dieses sind zwei Punkte, welche wir uns so deutlich als möglich zu beweisen bemühen müssen.

Wir haben schon gezeigt, dass die Menschen jene drei Grundgesetze der Natur erfanden, so bald sie bemèrkten, dass die Gesellschaft zu ihrer gegenseitigen Subsistenz nothwendig wäre, und so bald sie fanden, dass es unmöglich war eine Uebereinstimmung unter einander ohne eine gewisse Einschränkung ihrer natürlichen Begierden zu erhalten. Die nämliche Selbstliebe also, welche die Menschen einander oft so lästig macht, bringt, wenn sie eine neue und bessere Richtung erhält, die Regeln der Gerechtigkeit hervor, und ist der erste Bewegungsgrund, weshalb sie beobachtet werden. Allein wenn die Menschen bemerkt haben, dass obgleich die Regeln der Gerechtigkeit hinreichen, eine Gesellschaft zu erhalten, es ihnen dennoch unmöglich ist, diese Regeln von selbst in grossen und publicirten Gesellschaften zu beobachten: so errichten sie eine Regierung als eine neue Erfindung ihre Zwecke zu erreichen, und erhalten durch eine genauere Pflege der Gerechtigkeit die alten Vortheile oder schaffen sich dadurch auch noch neue. In so weit sind also unsre

ſre bürgerlichen Pflichten mit den natürlichen verknüpft, daſs die erſteren hauptſächlich für die Sache der letzteren erfunden ſind, und daſs das hauptſächlichſte Objekt der Regierung iſt, die Menſchen zur Beobachtung der Naturgeſetze zu zwingen. In dieſer Rückſicht iſt alſo doch jenes Geſetz der Natur, welches die Haltung der Verſprechungen betrifft, nur unter den übrigen mit begriffen; und die genaue Befolgung deſſelben muſs als eine Wirkung der Einrichtung einer Regierung angeſehen werden, aber nicht der Gehorſam gegen die Regierung als eine Wirkung der Verbindlichkeit, ſein Verſprechen zu halten. Obgleich das Objekt unſrer bürgerlichen Pflichten iſt, die natürlichen zu erzwingen, ſo iſt doch der erſte *) Grund ſowohl der Erfindung als der Beobachtung beider nichts als Eigennutz: Und da das Intereſſe bei dem Gehorſam gegen die Regierung von dem Intereſſe bei der Haltung der Verſprechen ganz verſchieden iſt, ſo müſſen wir auch eine verſchiedene und abgeſonderte Verbindlichkeit einräumen. Um der bürgerlichen Obrigkeit zu gehorchen, wird erfodert, daſs man Ordnung und Einigkeit in der Geſellſchaft beobachte. Zur Haltung der Verſprechungen iſt wechſelſeitige Treue und Ehrlichkeit in den Geſchäften des gemeinen Lebens nöthig. Die Zwecke ſowohl als

*) Der erſte, der Zeit nach, nicht der Dignität oder Kraft nach.

als die Mittel ſind vollkommen von einander verſchieden; und keines iſt dem andern untergeordnet.

Dieſes noch deutlicher zu machen, ſo laſst uns erwegen, daſs die Menſchen ſich oft durch Verſprechungen zu Handlungen verbinden, wozu ſie ſchon ihr eigenes Intereſſe unabhängig von jenem Verſprechen antreiben würde; gleich als wollten ſie einander dadurch, daſs ſie zu der erſten Verbindlichkeit des Intereſſes noch eine neue hinzufügen, nur eine deſto gröſsere Sicherheit geben. Das Intereſſe, das in der Haltung ſeiner Verſprechungen liegt, iſt auſser ſeiner moraliſchen Verbindlichkeit allgemein anerkannt und im Leben von den wichtigſten Folgen. Die andern Arten der Vortheile ſind mehr ſpeciell und zweifelhaft; und wir ſind daher in Anſehung derſelben weit leichter zum Argwohn aufgelegt, daſs die Menſchen ihrer Laune und Leidenſchaften nachgeben und ihnen entgegen handeln möchten. Hier kommen alſo natürlich die Verſprechungen in Anſchlag und werden oft zur gröſsern Befriedigung und mehrerern Sicherheit erfodert. Nimmt man aber an, daſs die andern Vortheile eben ſo allgemein und offenbar ſind, als der, welcher ſich bei der Haltung eines Verſprechens findet, ſo werden ſie auf eben die Art angeſehen werden und man wird ſich mit eben dem Vertrauen und mit derſelben Sicherheit auf ſie verlaſſen. Nun iſt dieſes mit unſern bürgerlichen Pflichten oder dem Gehorſam gegen die Obrig-

keit

keit genau der Fall; denn ohne ihn kann keine Regierung beftehen, und keine Ruhe oder Ordnung in weitläuftigen Gefellfchaften, wo fo viele Güter auf der einen und fo viele reale oder eingebildete Mängel auf der andern Seite find, erhalten werden. Unfre bürgerlichen Pflichten müffen fich alfo bald von unfern Verfprechungen trennen und für fich eine Kraft und Einflufs erlangen. Das Intereffe ift bei beiden von gleicher Art: es ift allgemein, offenbar, und zeigt fich zu allen Zeiten und an allen Orten. Es ift alfo kein vernünftiger Grund da, das eine in das andere aufzulöfen; weil ein jedes feinen Grund für fich selbft hat. Man könnte eben fo gut die Verbindlichkeit, fich fremder Güter zu enthalten, in die Verbindlichkeit fein Verfprechen zu halten, als die Pflicht des Gehorfams auflöfen. Die Vortheile find in dem einen Falle nicht mehr unterfchieden als in dem andern. Achtung gegen das Eigenthum ift zu der natürlichen Gefellfchaft nicht nothwendiger, als Gehorfam gegen die Regierung zur bürgerlichen Gefellfchaft oder der Regierung; und die erftere ift nicht nothwendiger zum Dafeyn des menfchlichen Gefchlechts, als der letztere zum Wohlfeyn und zur Glückfeligkeit deffelben. Kurz, wenn das Worthalten vortheilhaft ift, fo ift es auch der Gehorfam gegen die Obrigkeit. Wenn der erftere Vortheil allgemein ift, fo ift es auch der letztere. Wenn der eine Vortheil klar und offenbar ift, fo ift es auch der andere. Und da diefe zwei Regeln auf gleiche Verbindlichkeiten des Intereffes ge-

gegründet sind, so muss jede derselben insbesondere von der andern eine unabhängige Kraft haben.

Doch nicht blos die natürlichen Verbindlichkeiten des Interesses sind bey den Versprechungen und dem Gehorsam verschieden; sondern auch die moralischen Verbindlichkeiten der Ehre und des Gewissens: und das Verdienst oder die Schuld des einen hängt nicht im mindesten von dem Verdienst oder der Schuld des andern ab. Und in der That, wenn wir die enge Verknüpfung erwägen, die zwischen den natürlichen und moralischen Verbindlichkeiten ist, so werden wir finden, dass dieses eine ganz unvermeidliche Folge ist. Unser Vortheil ist allemal auf Seiten des Gehorsams gegen die Obrigkeit; und blos ein groser gegenwärtiger Gewinnst, der da macht, dass wir den entfernten Vortheil, den wir von der Erhaltung der Ruhe und Ordnung der Gesellschaft haben, übersehen, kann uns zum Aufruhr verleiten. Allein ob uns gleich ein gegenwärtiger Nutzen in Ansehung unsrer eignen Handlungen verblenden kann; so kann er es doch nicht bei den Handlungen anderer; und hindert uns nicht, sie in ihren wahren Farben zu sehen, wie höchst nachtheilig sie dem gemeinen Wohl überhaupt und dem unsrigen insonderheit sind. Dieses verursacht natürlicherweise Unlust in uns, und macht, dass wir mit ihnen die Begriffe von Laster und moralischer Häslichkeit verbinden. Derselbige Grund macht auch, dass wir alle Arten von Ungerechtigkeiten

keiten und infonderheit die Brechung des gegebnen Worts mifsbilligen. Wir tadeln alle Verrätherei und Bundbrüchigkeit, weil wir überzeugt find, dafs die Freiheit und Ausbreitung der menfchlichen Gefellfchaft ganz von der Treue abhängen, mit welcher die Zufagen gehalten werden.

Wir tadeln alle Untreue gegen die Obrigkeit; weil wir einfehen, dafs die Ausübung der Gerechtigkeit, in Anfehung der Sicherheit der Befitzungen, ihrer Uebergebung durch Einwilligung und des Worthaltens unmöglich ift, wenn wir uns nicht der Regierung unterwerfen. Da nun hier zwei von einander fo unterfchiedene Arten des Intereffes find, fo müffen auch zwei Arten von moralifcher Verbindlichkeit entftehen, die eben fo unterfchieden und unabhängig von einander find. Wenn auch gleich fo ein Ding, als ein Verfprechen ift, gar nicht in der Welt wäre, fo wäre die Regierung dennoch in allen ausgebreiteten und civilifirten Gefellfchaften nothwendig; und wenn die Verfprechungen nur ihre eigne eigenthümliche Verbindlichkeit hätten, ohne die ganz unterfchiedene Sanktion der Regierung noch zu haben, fo würden fie nur wenig Wirkfamkeit in folchen Gefellfchaften haben. Diefes fcheidet die Grenzen unfrer öffentlichen Pflichten und Privatpflichten von einander, und beweifet, dafs die letzteren mehr von den erfteren, als die erfteren von den letzteren abhängig find. Erziehung und Staatskunft vereinigen fich den Staatsgefetzen eine noch gröfsere Moralität zu verfchaf-

verschaffen, und jede Rebellion mit einem noch grössern Grade von Schuld und Schimpf zu brandmarken. Und es ist kein Wunder, dass die Staatsmänner sich so sehr bemühet haben, dem Volke dergleichen Begriffe einzuprägen, da ihr Vortheil so besonders mit denselben verwebt ist.

Sollten diese Beweise nicht so ganz bündig zu seyn scheinen, als ich denke, dass sie es sind, so berufe ich mich auf die Auktorität und Beweise aus der allgemeinen Uebereinstimmung des Menschengeschlechts, dass die Verbindlichkeit der Unterwürfigkeit unter den Regenten nicht von einem Versprechen der Unterthanen entstanden ist. Und man darf sich nicht wundern, dass ich mich nun, nachdem ich mich weitläuftig bemühet habe, mein System aus reiner Vernunft zu beweisen, und mich dabei nicht einmal auf das Urtheil eines andern Philosophen oder Historikers über diesen Punkt berufen habe, dass ich mich nun noch auf die Volksauktorität berufe, und die Meinungen des gemeinen Haufens dem philosophischen Raisonnement entgegenstelle. Denn man muss bemerken, dass in diesem Falle die Meinungen der Menschen von ausserordentlichem Gewicht und Ansehen, ja in gewisser Rücksicht untrüglich sind. Der Unterschied zwischen Gut und Böse gründet sich auf die Empfindungen der Lust und Unlust, welche von der Vorstellung einer gewissen Gesinnung oder eines gewissen Charakters entstehen; und da diese Lust und Unlust der Person, die sie empfindet, nicht unbekannt seyn

feyn kann, fo folgt, *) dafs in jedem Charakter gerade fo viel von Lafter oder Tugend ift, als ein jeder hineinlegt, und dafs man fich in diefem Stücke unmöglich irren kann. Und wiewohl unfre Urtheile über den Urfprung eines Lafters oder einer Tugend nicht fo gewifs find, als die Urtheile über ihre Grade; fo ift doch nicht leicht abzufehen, wie wir deshalb in einen Irrthum fallen können, da die Frage in diefem Falle nicht den philofophifchen Urfprung einer Verbindlichkeit, fondern eine blofse Thatfache betrifft. Ein Menfch, der fich einem andern für eine gewiffe Summe verbunden achtet, mufs ganz gewifs wiffen, ob diefe Verbindlichkeit von ihm felbft oder von feinem Vater herrührt; ob fie von feinem freien Willen herrühre, oder von Gelde, das er geliehen hat, entftanden fey; und unter was für Bedingungen, und zu welchen Endzwecken er fich dazu verbindlich gemacht hat. Eben fo, wenn es gewifs ift, dafs eine moralifche Verbind-

*) Diefer Satz mufs in Rückficht auf jede Befchaffenheit im ftrengften Verftande wahr feyn, die blos durch Empfindung beftimmt wird. In welchem Sinne man von einem wahren oder falfchen Gefchmacke in Anfehung der Sitten der Beredfamkeit oder Schönheit reden könne, foll nachher erwogen werden. Unterdeffen wollen wir bemerken, dafs eine folche Einförmigkeit in den allgemeinen Empfindungen des Menfchengefchlechts ift, dafs dergleichen Fragen nur von fehr kleinem Gewicht find.

bindlichkeit da ist, sich der Regierung zu unterwerfen, weil ein jeder so denkt; so muss es eben so gewiss seyn, dass diese Verbindlichkeit nicht von einem Versprechen herrühren kann; indem niemand, dessen Verstand nicht durch eine zu feste Anhänglichkeit an ein philosophisches System verschroben ist, jemals nur daran gedacht hat, ihr diesen Ursprung beizulegen. Weder Regenten noch Unterthanen haben diese Idee unsrer bürgerlichen Pflichten ersonnen.

Wir finden, dass die Regenten so weit davon entfernt sind, ihre Gewalt und die Verbindlichkeit zum Gehorsam in ihren Unterthanen von einem Versprechen oder ursprünglichen Kontrakte herzuleiten, dass sie es vielmehr, so viel als möglich, vor dem Volke, besonders vor dem gemeinen Manne zu verbergen suchen, dass sie ihren Ursprung daher haben. Wäre dieses die Sanktion der Regierung, so würden unsre Regenten einen so äusserst wichtigen Punkt gewiss nie blos stillschweigend annehmen; denn alles, was stillschweigend und unmerklich zugestanden wird, kann nie einen solchen Einfluss auf die Menschen haben, als was ausdrücklich und feierlich versprochen wird. Ein stillschweigendes Versprechen ist ein solches, wodurch der Wille nicht durch die Sprache, sondern durch andere allgemeinere und ungewissere Zeichen angedeutet wird; aber ein Wille muss doch allemal in diesem Falle da seyn, und dieser muss nothwendig derjenigen Person, die ihn zu verstehen giebt, bekannt seyn,

feyn, wenn er auch gleich ftillfchweigend ift, und fich nicht durch Worte äufsert. Aber wenn ihr den gröfsten Theil der Nation fragen folltet, ob fie jemals zu der Gewalt ihrer Regenten ihre Einwilligung gegeben, oder verfprochen hätten, ihnen zu gehorchen, fo würden fie fehr fonderbare Begriffe von euch bekommen; und würden euch antworten, dafs die Sache gar nicht von ihrer Einwilligung abhänge, fondern dafs fie zu einem folchen Gehorfam gebohren wären. Diefer Meinung zufolge fehen wir oft, dafs fie folche Perfonen für ihre natürlichen und rechtmäfsigen Regenten halten, die zu der Zeit aller Macht und alles Anfehens beraubt find, und die auch der allergröfste Thor nicht freiwillig zu feinem Beherrfcher wählen würde; und diefes blos aus dem Grunde, weil fie von der Linie abftammen, die vorher regiert hat, und in demjenigen Grade mit ihr verwandt ift, welcher nach der Gewohnheit fuccediren mufs; ob diefes gleich fo fpät mag entdeckt worden feyn, dafs kaum ein Menfch noch am Leben ift, der das Verfprechen des Gehorfams hätte können gegeben haben. Hat alfo eine Regierung keine Gewalt über folche, weil fie nie eingewilliget haben, und weil fie den blofsen Antrag einer folchen Einwilligung für Verwegenheit und Gottlofigkeit halten würden? Nach der Erfahrung finden wir aber, dafs die Obrigkeit folche Leute als Verräther und Aufrührer beftraft, welches nach diefem Syftem wahre Ungerechtigkeit feyn würde. Wollet ihr fagen, dafs fie dadurch, dafs fie im Lande

woh-

wohnen, wirklich zu der eingeführten Regierung ihre Einwilligung geben; ſo antworte ich, daſs dieſes nur alsdann ſo ſeyn kann, wenn ſie wirklich glauben, daſs die Sache von ihrer Wahl abhängt; dieſes hat ſich aber, jene Philoſophen ausgenommen, nie ein Menſch eingebildet. Nie iſt es als ein Entſchuldigungsgrund für einen Rebellen gebraucht worden, daſs ſein erſtes Unternehmen, nachdem er zu den Iahren der Mündigkeit gelanget, geweſen wäre, einen Krieg gegen den Oberherren des Staats zu erregen; und daſs er ſich als Kind nicht habe durch ſeine Einwilligung verbinden können, und da er nun Mann geworden, habe er gleich durch ſeine erſte Handlung zu verſtehen gegeben, daſs er gar nicht willens ſey, ſich der Verbindlichkeit zum Gehorſam zu unterwerfen. Im Gegentheil finden wir, daſs die bürgerlichen Geſetze dieſes Verbrechen, wie ein jedes andre, das an ſich, ohne unſre Einwilligung kriminell iſt, beſtrafen, wenn die Perſonen das gehörige Alter haben, d. h. wenn ſie zum völligen Gebrauche ihrer Vernunft gelanget ſind; da es doch ſonſt der Gerechtigkeit gemäſs ſeyn würde, ihnen eine Zwiſchenzeit einzuräumen, in welcher wenigſtens die ſtillſchweigende Einwilligung angedeutet werden könnte. Ich füge noch ferner hinzu, daſs nach dieſem Syſteme ein Menſch, der unter einer unumſchränkten Regierung lebt, derſelben gar keinen Gehorſam zu leiſten nöthig hätte; weil ſie vermöge ihrer Natur gar nicht von der Einwilligung abhängt. Da nun aber dieſes

eine

eine eben fo natürliche und gewöhnliche Regierungsverfaffung ift, als jede andere, fo mufs fie nothwendig auch eine gewiffe Verbindlichkeit verurfachen; und es ift aus der Erfahrung klar, dafs die Menfchen, die ihr unterworfen find, auch allenthalben fo denken. Diefes ift ein deutlicher Beweis, dafs man nicht allgemein glaubt, unfer Gehorfam beruhe blos auf unfrer Einwilligung oder Verfprechung; und ein anderer Beweis ift, dafs, wenn wir uns zu einer gewiffen Sache durch unfer Verfprechen ausdrücklich verbunden haben, wir immer diefe beiden Arten von Verbindlichkeit genau von einander unterfcheiden, und glauben, dafs die eine der andern mehr Kraft verleihe, als eine blofse Wiederholung des nämlichen Verfprechens thun würde. Niemand hält dafür, wenn auch gleich kein Verfprechen vorgefallen ift, dafs er von aller Treue in Privatgefchäften los fey, fobald ein Aufruhr entfteht, fondern er fieht diefe zwei Pflichten der Ehre und des bürgerlichen Gehorfams als ganz verfchieden und abgefondert an. Die Vereinigung derfelben ift zwar als eine fehr fubtile Erfindung der Philofophen anzufehen, allein der gegenwärtige Beweis ift überzeugend genug, dafs fie nicht gegründet ift; weil kein Menfch ein Verfprechen thun, oder durch die Sanktion und Verbindlichkeit eines Verfprechens eingefchränkt werden kann, das ihm ganz unbekannt ift.

Neunter Abschnitt.

Von den Grenzen des bürgerlichen Gehorsams.

Diejenigen politischen Schriftsteller, welche ihre Zuflucht zu einem Versprechen oder ursprünglichen Vertrag genommen, und diesen für die letzte Quelle unsrer Verbindlichkeit gegen die Obrigkeit ausgegeben haben, hatten die Absicht, ein Princip einzuführen, welches vollkommen recht und vernünftig ist; obgleich die Schlüsse, worauf sie solches bauen wollten, Trugschlüsse und Sophismata waren. Sie wollten beweisen, dass unsre Unterwerfung unter die Regierung Ausnahmen zulässt, und dass ein gewisser Grad von Tyrannei in den Regenten ein hinreichender Grund ist, die Unterthanen von aller Bande des Gehorsams zu befreien. Wenn, sagen sie, Menschen in eine Gesellschaft treten, und sich durch ihre freie und willkührliche Einwilligung einer Oberherrschaft unterwerfen, so müssen sie dabei gewisse Vortheile in den Augen haben, die sie davon zu ziehen gedenken, und für welche sie sich entschliessen, auf ihre natürliche Freiheit Verzicht zu thun. Es ist also auf Seiten des Oberherrn eine gegenseitige Verbindlichkeit, nemlich Schutz und Sicherheit; und er kann blos durch die Hoffnung dieser Vortheile, die er erregt, die Menschen überreden, sich ihm zu unterwerfen. Wenn sie nun aber statt Schutz und Sicherheit Tyran-

Tyrannei und Unterdrückung finden, so sind sie ihres Versprechens quitt (wie dieses bei allen bedingten Verträgen der Fall ist) und kehren in denjenigen Zustand der Freiheit wieder zurück, der vor der Errichtung einer Regierungsform vorherging. Die Menschen würden nie so thöricht seyn, und sich zu solchen Verbindlichkeiten anheischig machen, die ganz allein zum Vortheil anderer gereichen, ohne die Hoffnung, ihren eignen Zustand dadurch zu verbessern. Wer daher aus unsrer Unterwürfigkeit einen Vortheil ziehen will, muss sich ebenfalls entweder ausdrücklich oder stillschweigend verbindlich machen, dass wir auch gegenseitig von seiner Macht einige Vortheile ziehen sollen; und er darf nicht erwarten, dass wir, wenn er von seiner Seite sein Versprechen nicht erfüllt, im Gehorsame gegen ihn beharren werden.

Ich sage es noch einmal: diese Folge ist richtig, obgleich die Gründe irrig sind; und ich schmeichle mir, die nemlichen Schlüsse auf weit vernünftigere Principien bauen zu können. Ich mag nicht einen solchen Wegweiser bei Gründung unsrer politischen Pflichten, nach welchem ich schon voraussetzen müste, dass die Menschen die Vortheile der Regierung einsehen; dass sie durch die Vorstellung dieser Vortheile bewogen, die Regierung einführen; dass diese Einrichtung ein Versprechen zu gehorchen erfodere; welches eine moralische Verbindlichkeit in einem gewissen Grade uns auflege; die aber doch nur bedingt sey, und auf-

 höre

höre verbindlich zu ſeyn, ſobald die andere kontrahirende Parthei das, wozu ſie ſich an ihrem Theile anheiſchig gemacht hat, nicht erfülle. Ich bemerke, daſs ein Verſprechen ſelbſt erſt aus menſchlichen Konventionen entſteht, und in Rückſicht auf ein gewiſſes Intereſſe erfunden iſt. Ich ſuche alſo ein ſolches Intereſſe, das mehr unmittelbar mit der Regierung verknüpft iſt, und welches auf einmal den urſprünglichen Bewegungsgrund, eine Regierung einzuführen, enthält, und die letzte Quelle unſres Gehorſams gegen dieſelbe iſt. Ich finde, daſs dieſes Intereſſe in der Sicherheit und dem Schutze beſteht, den wir in der bürgerlichen Geſellſchaft genieſsen, und den wir nie erreichen können, wenn wir vollkommen frei und unabhängig ſind. Da alſo das Intereſſe die unmittelbare Sanktion der Regierung iſt, ſo kann die letztere nicht länger beſtehen, als das erſtere da iſt; und wenn alſo die bürgerliche Obrigkeit ihre Unterdrückung ſo weit treibt, daſs ihre Gewalt ganz unerträglich wird, ſo ſind wir nicht länger verbunden, uns ihr zu unterwerfen. Die Urſache hört auf; folglich muſs auch die Wirkung aufhören.

So weit alſo der Schluſs die natürliche Verbindlichkeit betrifft, die wir zum Gehorſam haben, iſt es eine unmittelbare und direkte Folge. Was aber die moraliſche Verbindlichkeit anlangt, ſo müſſen wir bemerken, daſs die Regel, wenn die Urſache aufhört, muſs auch die Wirkung aufhören, hier falſch ſeyn würde.

würde. Denn es giebt ein Princip in der menſchlichen Natur, das wir oft erwähnt haben, und welches darinne beſteht, daſs die Menſchen ſehr ſtark allgemeinen Regeln zugethan ſind, und daſs wir durch unſre Maximen viel weiter geführt werden, als es diejenigen Gründe verſtatten, welche uns anfänglich bewogen, ſie feſtzuſetzen. Wenn ſich Fälle in vielen Umſtänden ähnlich ſind, ſo ſind wir geneigt, ſie einerlei Geſetzen zu unterwerfen, ohne zu bedenken, daſs ſie in den weſentlichſten Umſtänden verſchieden ſeyn können, und daſs die Aehnlichkeit mehr ſcheinbar als real iſt. Es läſst ſich daher ſehr wohl denken, daſs in Anſehung des Gehorſams unſre moraliſche Verbindlichkeit der Pflicht nicht aufhört, wenn auch gleich die natürliche Verbindlichkeit des Intereſſes, die ihre Urſache iſt, wegfällt; und daſs Menſchen noch durch das Gewiſſen verbunden ſeyn können, ſich unter eine tyranniſche Regierung gegen ihr eignes und das allgemeine Beſte zu beugen. Und in der That, der Kraft dieſes Arguments gebe ich in ſo weit nach, als ich erkenne, daſs ſich allgemeine Regeln gewöhnlich weiter in ihrem Einfluſſe erſtrecken, als die Principien, worauf ſie ſich gründen; und daſs wir ſelten eine Ausnahme von ihnen machen, wenn dieſe Ausnahme nicht ſelbſt die Eigenſchaften einer allgemeinen Regel hat, und ſich auf viele und gewöhnliche Beyſpiele gründet. Nun behaupte ich, iſt dieſes gerade der Fall. Wenn ſich Menſchen unter die Auktorität anderer begeben, ſo wollen ſie

sich dadurch Sicherheit gegen die Niederträchtigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen verschaffen, welche durch ihre unregelmäſsigen Leidenschaften und durch ihr gegenwärtiges und unmittelbares Interesse unaufhörlich zur Verletzung aller Gesetze der Gesellschaft getrieben werden. Da aber diese Unvollkommenheit der menschlichen Natur anhängt, so wissen wir, daſs sie die Menschen auch in allen ihren Lagen und Zuständen begleiten wird; und daſs diejenigen, die wir zu unsern Regenten wählen, dadurch, daſs sie mehr Macht und Ansehen erhalten, nicht auch unmittelbar eine höhere Natur bekommen, als der übrige Theil des Menschengeschlechts. Was wir von ihnen erwarten, hängt nicht von einer Veränderung ihrer Natur, sondern von der Veränderung ihrer Lage ab, wodurch sie ein unmittelbares Interesse an der Erhaltung der Ordnung und Ausübung der Gerechtigkeit bekommen. Aber auſser, daſs dieses Interesse doch nur unmittelbar ist bei der Ausübung der Gerechtigkeit unter ihren Unterthanen; auſserdem, sage ich, können wir auch vermöge der Unregelmäſsigkeit der menschlichen Natur noch erwarten, daſs sie selbst dieses unmittelbare Interesse vernachläſsigen, und durch ihre Leidenschaften zu allen Ausschweifungen der Grausamkeit und des Stolzes fortgerissen werden können. Unsre allgemeine Erkenntniſs der menschlichen Natur, unsre Bekanntschaft mit der verflossenen Geschichte des menschlichen Geschlechts, unsre Erfahrung der gegenwärtigen Zeit; alle diese

Ursa-

Urſachen müſſen uns bewegen, eine groſse Menge Ausnahmen zuzulaſſen, und müſſen den Schluſs rechtfertigen, daſs wir uns den allzuheftigen Wirkungen der oberſten Gewalt, ohne ein Verbrechen oder eine Ungerechtigkeit zu begehen, widerſetzen können.

Dieſemnach können wir ſehen, daſs dieſes ſowohl durch die allgemeine Handlungsart, als durch die Grundſätze des menſchlichen Geſchlechts gerechtfertiget wird, und daſs keine Nation, die ein Mittel ausfindig machen konnte, je die grauſamen Verwüſtungen eines Tyrannen erduldet hat, oder wegen ihres Widerſtandes getadelt worden iſt. Diejenigen, welche die Waffen gegen einen Dionyſius, oder Nero, oder Philipp den Zweiten ergriffen, haben den Beifall eines jeden, der ihre Geſchichte lieſet, auf ihrer Seite; und nichts als die ſchrecklichſte Verderbniſs des geſunden Menſchenverſtandes kann uns verleiten, ſie zu verdammen. Es iſt alſo gewiſs, daſs ſich in allen unſern moraliſchen Begriffen die abſurde Verſtellung eines leidenden Gehorſams nirgends findet, ſondern daſs es uns nach denſelben ſehr wohl verſtattet iſt, uns heftigen Ausſchweifungen der Tyrannei und Unterdrückung zu widerſetzen. Die allgemeine Meinung des Menſchengeſchlechts hat in allen Fällen einiges Gewicht und Anſehen; aber in dieſem Falle der Moral iſt ſie vollkommen untrüglich. Und ſie iſt darum, daſs die Menſchen die Gründe, worauf ſie beruhet, nicht deutlich auseinander ſetzen können, nicht weniger untrüglich. Wenige Menſchen

können

können folgende Schlüſſe machen: „Die Regierung „iſt eine bloſse menſchliche Erfindung, die das In- „tereſſe der Geſellſchaft zum Zweck hat. Sobald „die Tyrannei des Regenten dieſes Intereſſe aufhebt, „ſo hebt ſie auch die natürliche Verbindlichkeit zu „gehorchen auf. Die moraliſche Verbindlichkeit „gründet ſich auf die natürliche, und wenn daher „diefe aufhört, ſo muſs auch jene wegfallen; „beſonders wenn das Subjekt ſo beſchaffen iſt, daſs „wir nach der Kenntniſs, die wir von ihm haben, „viele Gelegenheiten vorherſehen können, wo die „natürliche Verbindlichkeit aufhört, und wenn wir „dadurch veranlaſst werden eine Art von allgemei- „ner Regel für die Einrichtung unſres Betragens in „ſolchen Fällen zu machen.“ Obgleich dieſes Rai- ſonnement für den gemeinen Haufen zu ſubtil iſt, ſo iſt doch ſo viel gewiſs, daſs alle Menſchen eine dunk- le Vorſtellung davon haben, und daſs es von allen Menſchen, obgleich auf eine verworrene Art, erkannt und gefühlt wird, daſs ſie der Regierung blos um des allgemeinen Nutzens willen Gehorſam ſchuldig ſind; und zu gleicher Zeit, daſs die menſchliche Natur ſo vielen Schwachheiten und Leidenſchaften unterworfen iſt, daſs dadurch dieſe Einrichtung leicht verdorben und ihre Regenten in Tyrannen und öffentliche Feinde verwandelt werden können. Wenn nicht die Empfindung des allgemeinen Wohls unſer urſprünglicher Bewegungsgrund zum Gehor- ſam wäre, ſo würde ich umſonſt fragen, was denn für ein andres Princip in der menſchlichen Natur

anzu-

anzutreffen wäre, das im Stande iſt, den natürlichen Ehrgeiz der Menſchen zu unterdrücken, und ſie zu einer ſolchen Unterwürfigkeit zu zwingen? Nachahmung und Gewohnheit reichen nicht zu. Denn es entſteht alsdann von neuen die Frage, welcher Beweggrund denn zuerſt diejenigen Beiſpiele von Unterwürfigkeit hervorbringt? Die wir nachahmen, und diejenige Reihe von Handlungen, welche die Gewohnheit erzeugt; dieſes kann offenbar kein anderes Princip ſeyn, als die allgemeine Wohlfahrt; und wenn das Intereſſe oder die Wohlfahrt den Gehorſam gegen den Regenten zuerſt hervorbringt, ſo muſs die Verbindlichkeit dazu nothwendig aufhören, ſobald das Intereſſe in einem groſsen Grade und in einer beträchtlichen Anzahl von Fällen nicht mehr von der Regierung befördert werden kann.

Zehnter Abſchnitt.

Von den Objekten des Gehorſams.

Aber ob es nun gleich in gewiſſen Fällen ſowohl nach den Grundſätzen einer geſunden Politik als der Sittenlehre recht ſeyn kann, ſich der oberſten Gewalt zu widerſetzen, ſo iſt es dennoch gewiſs, daſs in dem gewöhnlichen Laufe der menſchlichen Dinge nichts verderblicher und laſterhafter ſeyn kann, als eine ſolche Widerſetzlichkeit; und daſs auſser den Konvulſionen, die allemal mit dergleichen Revolutionen verknüpft ſind, ein ſolches Verfahren

fahren geradezu auf die Umkehrung aller Regierung gerichtet iſt, und eine allgemeine Anarchie und Verwirrung unter dem Menſchengeſchlechte verurſachen kann. So wie zahlreiche und civiliſirte Geſellſchaften ohne Regierung nicht beſtehen können, ſo iſt auch eine Regierung ohne pünktlichen Gehorſam ohne allen Nutzen. Wir müſſen allemal die Vortheile, die wir von der Oberherrſchaft haben, mit den Nachtheilen wägen; und wenn wir dieſes thun, ſo werden wir weit behutſamer und ängſtlicher ſeyn, ob und wenn die Lehre von Widerſetzlichkeit gegen die Obrigkeit in Ausübung gebraucht werden ſoll. Die allgemeine Regel fodert Gehorſam; und nur in Fällen, wo Tyrannei und Unterdrückung heftig wird, kann die Ausnahme ſtattfinden.

Wenn wir alſo der Obrigkeit gewöhnlich einen ſolchen blinden Gehorſam ſchuldig ſind, ſo iſt die nächſte Frage: Wem ſind wir ihn eigentlich ſchuldig, und welche Perſonen haben wir als unſre geſetzmäſsigen Obern zu betrachten? Um dieſe Frage zu beantworten, wollen wir uns an dasjenige erinnern, was wir ſchon über den Urſprung der Regierung und der politiſchen Geſellſchaft ausgemacht haben. Wenn die Menſchen einmal durch Erfahrung gelernt haben, daſs es unmöglich iſt, eine beſtändige Ordnung in der Geſellſchaft zu erhalten, ſo lange ein jeder ſein eigner Herr iſt und die Geſetze der Geſellſchaft nach ſeinem jedesmaligen Intereſſe oder Gefallen verletzt oder beobachtet, ſo fal-

len sie natürlich von selbst auf die Erfindung einer Regierung und suchen es uns selbst, so viel als möglich, unmöglich zu machen, die Gesetze der Gesellschaft zu übertreten. Die Regierung entsteht also aus der willkührlichen Konvention der Menschen; und es ist offenbar, dass die nämliche Konvention, welche eine Regierung einführt, auch die Personen bestimmt, welche regieren sollen, und dass sie alle Zweifel und Zweideutigkeit in diesem Stücke bei Seite schaffen wird. Und die willkührliche Einwilligung der Menschen muss hier eine grössere Wirksamkeit haben, als in jedem andern Kontrakte oder Vertrage, da die Auktorität der Obern anfänglich auf einem Versprechen der Unterthanen beruht, wodurch sie sich selbst zum Gehorsam verbindlich machen. Dasselbige Versprechen also, welches sie zum Gehorsame verbindet, verknüpft sie auch mit einer gewissen Person, und macht diese zum Objekte ihres Gehorsams.

Wenn aber die Regierung einmal eine Zeitlang auf diesen Fuss eingerichtet gewesen ist, und das abgesonderte Interesse, das wir von der Unterwürfigkeit haben, eine besondere Empfindung der Moralität hervorgebracht hat, so ändert sich der Fall ganz und gar, und es kann die Person des Regenten nicht mehr von einem Versprechen bestimmt werden; indem dieses nicht mehr als der Grund der Regierung angesehen wird. Wir setzen schon voraus, dass wir zur Unterwürfigkeit gebohren sind; und bilden uns ein, dass diese oder jene Personen

das

das Recht haben uns zu befehlen, ſo wie wir von unſrer Seite verbunden ſind zu gehorchen. Dieſe Begriffe von Recht und Verbindlichkeit ſind von nichts anders als von dem Vortheile entſtanden, den uns die Regierung bringt, und wir erhalten dadurch einen gewiſſen Widerwillen, uns gegen die Obrigkeit aufzulehnen und finden zugleich ein Miſsfallen an allen Beiſpielen der Widerſetzlichkeit in andern. Aber hier iſt zu merken, daſs in dieſem neuen Zuſtande der Sachen die urſprüngliche Sanktion der Regierung, welche Intereſſe iſt, nicht die Perſonen beſtimmen kann, denen wir gehorchen ſollen, wie es die urſprüngliche Sanktion im Anfange that, da es bei dieſer Sache noch auf ein Verſprechen ankam. Ein Verſprechen ernennt und beſtimmt die Perſonen ohne alle Ungewiſsheit: Aber es iſt einleuchtend, daſs ſich die Menſchen, wenn ſie ihr Betragen in dieſem Stücke durch die Vorſtellung eines gewiſſen beſondern Intereſſes, es möchte nun ein ſelbſteignes oder ein allgemeines ſeyn, einrichten ſollten, in endloſe Verwirrungen verwickeln, und die ganze Regierung gröſstentheils unwirkſam machen würden. Das Privatintereſſe eines jeden iſt verſchieden; und obgleich das allgemeine Intereſſe immer eins und daſſelbige bleibt, ſo wird es doch wegen der verſchiedenen Meinungen, die jeder einzelne davon hat, die Quelle der gröſsten Uneinigkeiten. Daſſelbige Intereſſe alſo, welches macht, daſs wir uns einer Regierung unterwerfen, macht auch, daſs wir bei der Wahl der

Regen-

Regenten darauf Verzicht thun, und uns an eine gewisse Regierungsform und an gewisse Personen binden, ohne nach der höchsten Vollkommenheit in einem von beiden Stücken zu streben. Der Fall ist hier gerade so, wie bei jenem Gesetze der Natur, das die Beständigkeit der Besitzungen betrifft. Es ist höchst vortheilhaft und sogar absolut nothwendig für die Gesellschaft, dass die Besitzung der Güter beständig ist; und dieses führt uns zur Festsetzung einer solchen Regel. Aber wir finden, dass wenn wir den nämlichen Vortheil durch Anweisung der einzelnen Besitzungen an gewisse Personen erreichen wollen, wir unsern Endzweck verfehlen, und diejenige Verwirrung ins Unendliche vermehren würden, der wir durch jene Regel abhelfen wollten. Wir mussten daher nach allgemeinen Regeln verfahren, und uns nach allgemeinen Vortheilen richten, so dass wir das Gesetz der Natur über die Beständigkeit der Besitzungen modificiren. Wir dürfen auch nicht fürchten, dass unsre Anhänglichkeit an dieses Gesetz sich wegen der anscheinenden Nichtigkeit derer Vortheile, wodurch es bestimmt worden ist, vermindern werde. Der Trieb der Seele rührt von einem viel zu starken Interesse her; und die übrigen weit kleinern Vortheile dienen blos der Bewegung ihre Richtung zu ertheilen, ohne sie zu vermehren oder zu vermindern. Mit der Regierung ist es derselbe Fall. Nichts ist der Gesellschaft vortheilhafter, als eine solche Erfindung; und dieses Interesse ist stark genug, um zu machen, dass

dass wir es mit Wärme und Behendigkeit ergreifen, ob wir gleich nachher auch noch durch verschiedne andere Betrachtungen, die nicht so wichtig sind, bewogen werden unsre Ehrfurcht gegen die Regierung nach gewissen Regeln einzurichten und zu ordnen, und unsre Oberherren so zu wählen, dass wir dabei nicht allemal unsern eignen Vortheil von der Wahl erwarten können.

Das erste von den Principien, die ich als einen Grund des Rechts der Oberherrschaft erwähnen will, ist das, was fast allen am festesten gegründeten Regierungen in der Welt ohne Ausnahme ihre Auktorität giebt: ich meine der lange Besitz in irgend einer Art von Regierungsform, oder die Succession der Fürsten. Wenn wir die Geschichte einer jeden Nation bis zu ihrem ersten Anfange verfolgen, so werden wir gewiss ganz allgemein finden, dass es kaum ein einziges Geschlecht von Königen oder Regierungsverfassung giebt, die nicht anfänglich auf Usurpation und Rebellion gegründet ist, und deren Rechtsansprüche im Anfange nicht schlimmer als zweifelhaft und ungewiss sind. Nichts kann einer Gesinnung einen grössern Einfluss auf uns verschaffen oder unsre Imagination stärker auf ein Objekt lenken, als die Gewohnheit. Sind wir einmal lange Zeit daran gewöhnt einer gewissen Klasse unter den Menschen zu gehorchen, so nimmt jener allgemeine Instinkt oder Hang, nach dem wir von Natur geneigt sind, eine moralische Verbindlichkeit, den Gesetzen zu gehorchen, vorauszusetzen, sehr leicht

leicht diefe Richtung und wählt jene Menfchen zu ihrem Objekte. Das Intereffe bringt alfo den allgemeinen Inftinkt hervor; die Gewohnheit aber verfchaft ihm die befondere Richtung.

Und hier ift nun zu merken, dafs eine und eben dieselbe Länge der Zeit einen ganz verfchiedenen Einflufs auf unfre moralifchen Gefinnungen hat, der fich nach dem verfchiedenen Einfluffe auf die Seele richtet. Wir urtheilen natürlicherweife über jedes Ding durch Vergleichung; und da wir bei der Betrachtung des Schickfals von Königreichen oder Republiken einen langen Zeitraum umfaffen, fo hat eine kurze Dauer in diefem Falle nicht einen fo grofsen Einflufs, als wenn wir irgend ein anderes Objekt betrachten. Das Recht über ein Pferd oder über einige Kleidungsftücke glaubt jemand in fehr kurzer Zeit zu erwerben; aber eine neue Regierung zu gründen, oder alle Zweifel und Bedenklichkeiten darüber in den Gemüthern der Unterthanen zu heben, dazu reicht kaum ein Jahrhundert hin. Aus gleichen Grundfätzen fliefst auch, dafs eine weit kürzere Zeit dazu gehört, um einem Fürften ein Recht zu einem Theile von Gewalt zu verfchaffen, die er fich nur aufser der, welche er fchon hat, durch Ufurpation nimmt, als dazu gehören würde, fein Recht zu gründen, wenn das Ganze eine Ufurpation wäre. Die Könige von Frankreich haben vor zwei Regentfchaften noch keine unumfchränkte Gewalt befeffen; und doch fcheint den Franzofen nichts verwegener zu feyn, als von ihren Freihei-

ten zu ſprechen. Wenn wir uns an das erinnern, was oben über die Acceſſion geſagt worden iſt, ſo werden wir uns dieſe Erſcheinung leicht erklären können.

Wenn nun keine Regierungsform durch langen Beſitz gegründet iſt, ſo iſt der gegenwärtige Beſitz hinreichend, deſſen Stelle auszufüllen, und kann als die zweite Quelle aller öffentlichen Gewalt angeſehen werden. Das Recht zur Obergewalt iſt nichts anders, als der beſtändige Beſitz derſelben, unterſtützt durch die Geſetze der Geſellſchaft und das Intereſſe des menſchlichen Geſchlechts, und nach den oben erwähnten Grundſätzen kann nichts natürlicher ſeyn, als dieſen beſtändigen Beſitz mit der gegenwärtigen zu verbinden. Wenn dieſelbigen Principien auf das Eigenthum der Privatperſonen nicht paſſen wollten, ſo lag der Grund darin, weil dieſen Principien durch zu ſtarke Betrachtungen des Intereſſes widerſprochen wurde; indem wir bemerkten, daſs hierdurch alle Wiedererſtattung wegfallen und jede Gewalt rechtmäſsig ſeyn und beſchützt werden würde. Und obgleich dieſelbigen Grundſätze auch von der öffentlichen Gewalt zu gelten ſcheinen, ſo iſt ihnen doch ein entgegengeſetztes Intereſſe zuwider; welches in der Erhaltung des Friedens und in der Vermeidung aller Veränderungen beſteht; denn ob letztere gleich in Privatangelegenheiten leicht vorgenommen werden können, ſo ſind ſie doch, wenn ſie die öffentlichen Angelegenheiten betreffen, gemeiniglich mit Blutvergieſsen und Verwirrung verbunden.

Wer es nach einem angenommenen Moralfyfteme unmöglich fände, von dem Rechte des gegenwärtigen Befitzers einen Grund anzugeben, und fich berechtigt glaubte, diefes Recht ganz und gar zu leugnen, und zu behaupten, dafs er gar keinen moralifchen und rechtmäfsigen Grund dazu hätte, von dem würde man mit Recht urtheilen, dafs er ein fehr ausfchweifendes Paradoxon behauptete und alle Ausfprüche des gemeinen Verftandes beleidigte. Kein Grundfatz reimt fich beffer fowohl mit der Klugheit als mit der Sittenlehre, als fich ruhig der Regierung zu unterwerfen, die wir in dem Lande, wo uns der Zufall hingefetzt hat, antreffen, ohne uns allzu forgfältig um ihren Urfprung und ihre erfte Errichtung zu bekümmern. Wenig Regierungen würden eine fo ftrenge Prüfung aushalten. Wie viele Königreiche find jetzt in der Welt, und wie noch weit mehrere finden wir in der Gefchichte, deren Regenten keinen andern Grund für ihr Anfehen aufzuweifen haben, als ihren gegenwärtigen Befitz? Um uns nur auf das Römifche und Griechifche Reich einzufchränken; ift es nicht deutlich und offenbar, dafs die ganze lange Folge der Kaifer von der Zerftörung der römifchen Freiheit an, bis auf die gänzliche Verlöfchung diefes Reiches durch die Türken, keinen andern Anfpruch auf das Reich machen konnten? die Wahl des Senats war eine blofse Form, die jedesmal auf die Wahl der Legionen folgte; und diefe waren immer in den verfchiedenen Provinzen auch verfchie-

den

den gesinnt, und nichts als das Schwerdt konnte ihren Streit endigen. Jeder Kaiser erlangte also und vertheidigte sein Recht durch das Schwerdt; und wir müssen entweder sagen, dass die ganze bekannte Welt in so vielen Zeitaltern gar keine Regierung hatte, und dass sie keinem von allen diesen Regenten Gehorsam schuldig war; oder wir müssen gestehen, dass in öffentlichen Angelegenheiten das Recht des Stärkern als gültig und durch die Moral selbst gerechtfertiget angenommen werden muss, wenn ihm kein anderer Anspruch entgegensteht.

Das Recht der Eroberung kann als eine dritte Quelle angesehen werden, woraus ein Anspruch der Fürsten fliesst. Dieses Recht hat viel Aehnliches mit dem, das sich auf den gegenwärtigen Besitz stützt; aber es hat noch eine grössere Stärke, weil es von den Begriffen des Ruhms und der Ehre unterstützt wird, die wir dem Eroberer beilegen, statt deren den Usurpateur die Empfindungen des Hasses und der Verabscheuung begleiten. Die Menschen begünstigen gewöhnlich diejenigen, welche sie lieben, und gestehen daher einer glücklichen Gewaltthätigkeit, die ein Souverain an dem andern ausübt, weit eher ein Recht zu, als der glücklichen Empörung eines Unterthanen gegen seinen Landesherrn *).

Wenn

*) Es wird hier nicht behauptet, dass der gegenwärtige Besitz oder die Eroberung einen hinreichenden Anspruch gegen langen Besitz und

Wenn weder ein langer, noch ein gegenwärtiger Besitz, noch eine Eroberung da ist, wie wenn der erste Regent, der eine Monarchie gestiftet hat, stirbt, so tritt in diesem Falle gewöhnlich das Recht der Erbfolge ein, und behält vor allen andern Dingen die Oberhand, und die Menschen finden sich gemeiniglich bewogen den Sohn ihres letzten Monarchen auf den Thron zu setzen, und vorauszusetzen, dass er seines Vaters Gewalt und Ansehn erbe. Die vorausgesetzte Einwilligung des Vaters, die Nachahmung der Erbfolge in Privatfamilien, das Interesse, welches der Staat dabei findet, denjenigen zu wählen, welcher der Mächtigste ist und den stärksten Anhang hat; alle diese Gründe bestimmen die Menschen den Sohn ihres letzten Monarchen jeder andern Person vorzuziehen *).

Diese

und positive Gesetze giebt; sondern nur, dass sie einige Kraft haben und im Stande sind, da ein Uebergewicht zu geben, wo die Ansprüche anderweitig gleich sind, und dass sie zuweilen sogar hinreichen den schwächern Anspruch gültig und rechtmässig zu machen. Wie gross der Grad ihrer Stärke sey, lässt sich sehr schwer bestimmen. Ich glaube aber, dass alle billige Denker zugeben werden, dass sie bei allen Streitigkeiten über die Rechte der Fürsten ein sehr grosses Gewicht haben.

*) Um jedem Missverstande zuvorzukommen, muss ich bemerken, dass dieser Fall der Succession nicht einerlei ist mit erblichen Monarchien, wo die Gewohnheit schon das Recht der Erbfolge eingeführt

 hat.

Dieſe Gründe haben einiges Gewicht; aber ich bin überzeugt, daſs jeder, der die Sache unpartheiiſch erwägt, finden wird, daſs ſich mit den Vorſtellungen des zu erwartenden Vortheils, auch noch einige Principien der Einbildung mit einmiſchen. Das königliche Anſehen ſcheint ſchon ſelbſt bei des Vaters Lebzeiten mit dem jungen Prinzen verknüpft zu ſeyn, vermöge des natürlichen Ueberganges der Vorſtellungen; und noch mehr nach ſeinem Tode; ſo daſs nichts natürlicher iſt, als dieſe Vereinigung durch ein neues Verhältniſs zu vollenden, indem man ihn auch in den Beſitz alles deſſen ſetzt, was ihm ſo natürlich anzugehören ſcheint.

Die Erwägung folgender Erſcheinungen, die in ihrer Art ſehr ſeltſam ſind, kann dieſes beſtätigen. In Wahlreichen gilt das Recht der Erbfolge nach den Geſetzen und der eingeführten Gewohnheit nicht; und dennoch iſt ihr Einfluſs ſo natürlich, daſs es unmöglich iſt ſie ganz aus der Einbildungskraft wegzubringen, und zu machen, daſs die Unterthanen ganz gleichgültig gegen den Sohn ihres verſtorbenen Monarchen ſind. Daher fällt in einigen Regierungen dieſer Art die Wahl gemeiniglich auf einen oder den andern aus der königlichen Familie; und in einigen Reichen ſind dieſe ganz von der Wahl ausgeſchloſſen. Dieſe zwei entgegengeſetzten Erſcheinungen haben einerlei Urſache zum Grun-

hat. Dieſe gründen ſich auf das oben erklärte Princip des langen Beſitzes.

Grunde. Wo die königliche Familie ausgeschlossen ist, da geschieht es aus einer freien Staatsklugheit, wornach man einsieht, daſs das Volk immer geneigt ist einen Souverain aus der Familie zu wählen, wovon ein Glied vorher regiert hat, und diese Neigung des Volks macht die Staatsklugen auf ihre Freiheit eifersüchtig, weil der neue Monarch durch dieselbe unterstützt die Regierung leicht ganz und gar an seine Familie bringen, und dadurch alle Freiheit der Wahlen in der Zukunft vernichten könnte.

Die Geschichte des Artaxerxes und des jüngern Cyrus kann uns zu einigen Reflexionen Anlaſs geben, die zu dem nämlichen Zwecke dienen. Cyrus maſste sich ein Recht auf den Thron über seinen ältern Bruder an, weil er nach seines Vaters Thronbesteigung zuerst gebohren war. Nun will ich nicht behaupten, daſs dieser Grund gültig ist. Ich will nur daraus den Schluſs ziehen, daſs er nimmermehr diesen Vorwand würde gebraucht haben, wenn nicht die Einbildungskraft mit den oben erwähnten Eigenschaften versehen wäre, nach denen wir von Natur geneigt sind, Objekte, die wir schon auf eine andre Art vereiniget finden, auch durch ein neues Verhältniſs zu vereinigen. Artaxerxes hatte einen Vortheil vor seinem Bruder voraus, weil er der älteste Sohn und der erste in der Succession war; aber Cyrus stand mit dem königlichen Ansehen in einem engern Verhältnisse, weil seine Geburt nach der Zeit fiel, da sein Vater zum König ernannt worden war.

Sollte man frei behaupten, dass die Vorstellung der Konvenienz die Quelle alles Rechts der Succession wäre, und dass die Menschen sich gern an eine Regel halten, wodurch sie den Nachfolger ihres vorigen Regenten leicht bestimmen, und dadurch aller Anarchie und Verwirrung zuvorkommen können, die mit allen neuen Wahlen verknüpft ist; so würde ich hierauf antworten, dass ich gern zugebe, dass dieser Grund etwas zu der Wirkung beitragen kann; aber zu gleicher Zeit behaupte ich, dass dieser Grund allein ohne noch ein anderes Princip unmöglich durchdringen kann. Das Interesse der Nation erfodert, dass die Nachfolge in der Regierung auf die eine oder die andre Art fest und bestimmt ist; aber die Art und Weise, wie sie bestimmt ist, ist für jenes Interesse einerlei. So dass wenn das Verhältniss der Blutsverwandschaft nicht eine Wirkung hätte, die unabhängig von dem öffentlichen Interesse ist, so würde man ohne ein positives Gesetz niemals darauf insbesondere Rücksicht genommen haben; und es würde unmöglich seyn, dass so viele positive Gesetze so verschiedener Nationen gerade in den nämlichen Punkten und Absichten so genau hätten übereinkommen können.

Dieses führt uns darauf, die fünfte Quelle der königlichen Gewalt zu betrachten, nemlich die positiven Gesetze; wenn die Gesetzgebung eine gewisse Form der Regierung und eine gewisse Ordnung, wie die Regenten folgen sollen, bestimmt. Beim ersten Anblicke kann es scheinen, als ob sich

dieses

dieses in einen der vorhergehenden Rechtsgründe der königlichen Gewalt auflösen liefse. Die gesetzgebende Gewalt, als von welcher die positiven Gesetze herrühren, mufs entweder durch einen ursprünglichen Kontrakt, langen Besitz, gegenwärtigen Besitz, Eroberung oder durch Succession eingeführt seyn; und die positiven Gesetze müssen also ihre Kraft von irgend einem dieser Principien haben. Aber hier ist zu merken, dafs ein positives Gesetz, wenn es auch gleich von einem dieser Principien entstanden seyn mufs, dennoch nicht alle seine Kraft aus derjenigen Quelle erhält, woraus es entspringt, sondern sehr viel bei dem Uebergange verliert; wie man sich leicht einbilden kann. Zum Beispiel: eine Regierung wäre seit einigen Jahrhunderten nach einem gewissen Systeme der Gesetze der Regierungsform und der Art der Succession eingerichtet. Gesetzt die gesetzgebende Gewalt, die ebenfalls durch diese lange Succession festgesetzt ist, änderte nun auf einmal das ganze Regierungssystem, und wollte an dessen Stelle eine ganz neue Konstitution einführen; so glaube ich, dafs sich wenig Unterthanen für verbunden halten würden mit dieser Veränderung zufrieden zu seyn, wenn sie nicht auf eine einleuchtende Art auf das allgemeine Beste abzielte: sondern sie würden gewifs glauben, dafs sie berechtiget wären zu ihrer alten Regierungsverfassung zurückzukehren. Daher rührt der Begriff von den Grundgesetzen; von welchen man annimmt, dafs sie der Wille des Regenten gar nicht verändern kann. Und von dieser Beschaf-

schaffenheit ist z. B. das Salische Gesetz in Frankreich. Wie weit sich diese Fundamentalgesetze erstrecken, ist in keinem Lande bestimmt, und es ist auch nicht möglich dieses zu bestimmen. Denn es ist von den wesentlichsten Gesetzen bis zu den allerunbedeutendsten und von den allerältesten bis zu den allerneuesten eine so unmerkliche Abstufung, dass es ganz unmöglich ist, der gesetzgebenden Gewalt gewisse Grenzen vorzuschreiben und zu bestimmen, wie weit sie die Principien der Regierungsverfassung verändern kann oder nicht. Dieses ist mehr das Werk der Einbildung und der Leidenschaft als der Vernunft.

Wer die Geschichte der verschiedenen Nationen der Welt betrachtet; ihre Revolutionen, Eroberungen, Steigen und Fallen, die Art und Weise, wie ihre besondern Verfassungen gegründet worden sind, und wie das Recht von der einen Person zur andern fortgepflanzt worden ist, wird bald alle Streitigkeiten über die Rechte der Fürsten ins wahre Licht stellen und sie aus dem rechten Gesichtspunkte ansehen lernen, und wird überzeugt werden, dass eine pünktliche Anhänglichkeit an allgemeine Regeln und die strenge Ergebenheit gegen gewisse Personen und Familien, worauf manche Völker einen so hohen Werth setzen, Tugenden sind, die weniger von Vernunft als von Bigotterie und Aberglauben zeugen. In diesem Stücke bestätiget das Studium der Geschichte das Raisonnement einer wahren Philosophie; welche uns dadurch, dass sie

uns

uns mit den ursprünglichen Eigenschaften der menschlichen Natur bekannt macht, lehrt, daſs die Streitigkeiten in der Politik in den mehresten Fällen gar nicht entschieden werden können, und den Vortheilen der Ruhe und Freiheit weichen müssen. Wenn das allgemeine Wohl nicht augenscheinlich eine Veränderung fodert; so ist und bleibt es gewiſs, daſs die Zusammenkunft aller dieser Ansprüche, ursprünglicher Kontrakt, langer oder gegenwärtiger Besitz, Succession und positive Gesetze den stärksten Anspruch auf die Oberherrschaft ausmacht, und mit Recht als heilig und unverletzlich angesehen werden muſs. Aber wenn diese Gründe vermischt sind oder sich in verschiedenen Graden widersprechen, so verursachen sie oft Verlegenheit; und lassen sich weit weniger durch Gründe der Rechtsgelehrten und Philosophen als vermittelst des Schwerdts der Soldaten entscheiden. Wer getrauet sich mir z. B. zu sagen, ob Germanikus oder Drusus eher hätte auf den Tiberius folgen müssen, wenn er gestorben wäre, da sie noch beide am Leben waren, und er selbst keinen von beiden zu seinem Nachfolger ernennt hätte? Soll das Recht der Adoption eben so viel bei einer Nation gelten, als das Recht des Bluts, weil es in Privatfamilien von gleicher Wirkung ist, und schon bei öffentlichen Angelegenheiten ebenfalls zweimal gegolten hat? Sollte Germanikus für den ältesten Sohn gehalten werden, weil er vor dem Drusus gebohren war; oder

oder für den jüngern, weil er erft nach der Geburt feines Bruders adoptirt war? Sollte das Recht des Aelteren bei einer Nation in Anfchlag kommen, da der ältefte Bruder in einer Privatfamilie bei der Erbfolge gar keine Vortheile geniefst? Sollte das römifche Reich zu der Zeit für erblich gehalten werden, um zweier Beifpiele willen; oder follte man es lieber dem Stärkften oder dem gegenwärtigen Befitzer zufprechen, da das Recht auf eine fo neue Ufurpation gegründet war? Nach welchen Grundfätzen wir auch auf diefe und ähnliche Fragen antworten wollen, fo fürchte ich doch immer, wir werden nie eine folche geben können, die den unpartheiifchen Denker, der keiner Parthei in politifchen Streitigkeiten zugethan ift, und blos auf gefunde Vernunft und Wahrheit fieht, vollkommen befriedigen kann.

Aber hier wird ein englifcher Lefer gern über jene berühmte Revolution eine Unterfuchung anftellen wollen, die einen fo glücklichen Einflufs auf unfre Verfaffung gehabt hat, und von fo wichtigen Folgen begleitet gewefen ift. Wir haben fchon bemerkt, dafs es in dem Falle einer ausfchweifend grofsen Tyrannei und Unterdrückung recht fey, die Waffen gegen die höchfte Gewalt zu ergreifen; und dafs die Regierung, da fie doch blos von den Menfchen zur Beförderung des gegenfeitigen Vortheils und der Sicherheit erfunden ift, uns nicht länger weder eine natürliche noch moralifche Verbindlichkeit auflegen kann, fobald fie gar nicht mehr auf

jenen

jenen Zweck abzielt. Aber wenn gleich dieſes allgemeine Princip von dem allgemeinen Verſtande als rechtmäſsig gebilliget wird, und die Praktik aller Zeiten iſt, ſo iſt es doch für die Geſetze, oder ſelbſt für die Philoſophen ganz unmöglich, beſondere Regeln feſtzuſetzen, wodurch man genau erkennen kann, wenn und in welchen einzelnen Fällen die Widerſetzlichkeit rechtmäſsig iſt; und wodurch alle Streitigkeiten über dieſen Punkt entſchieden werden könnten. Dieſes kann ſich nicht nur in Anſehung der höchſten Gewalt ereignen, ſondern es iſt auch in einigen Verfaſſungen möglich, wo die geſetzgebende Gewalt nicht in eine einzelne Perſon gelegt iſt, daſs daſelbſt ein ſo überwiegender und wichtiger Senat iſt, daſs er die Geſetze in dieſem Stücke zum Stillſchweigen zwingt. Und dieſes Stillſchweigen würde nicht nur eine Wirkung ihrer Achtung, ſondern auch ihrer Klugheit ſeyn; weil es gewiſs iſt, daſs in der groſsen Verſchiedenheit der Umſtände, die in allen Regierungen vorfallen, eine Ausübung der Gewalt zu einer Zeit für das Ganze wohlthätig ſeyn kann, die ihm zu einer andern Zeit höchſt ſchädlich iſt, und wahre Tyrannei verräth. Aber ohnerachtet dieſes Stillſchweigens der Geſetze in eingeſchränkten Monarchien, iſt es doch gewiſs, daſs das Volk das Recht hat, Widerſtand zu leiſten; weil es ſelbſt in den allerdeſpotiſchſten Staaten unmöglich iſt, ihm daſſelbe zu nehmen. Dieſelbige Nothwendigkeit der Selbſterhaltung und derſelbige Bewegungsgrund des allgemeinen

meinen Beſten giebt ihnen die nämliche Freiheit in dem einen wie in dem andern Falle. Und wir müſſen ferner bemerken, daſs in dergleichen gemiſchten Regierungen die Fälle, wo der Widerſtand rechtmäſsig iſt, viel öfter vorkommen müſſen, und daſs es in denſelben den Unterthanen weit eher verſtattet werden muſs, ſie zu vertheidigen, als bei willkührlichen Regierungsverfaſſungen. Nicht nur wenn der oberſte Senat Maaſsregeln ergreift, die an ſich ſelbſt für das allgemeine Beſte ſehr ſchädlich ſind, ſondern auch ſelbſt alsdann, wenn er Eingriffe in die andern Theile der Konſtitution thun und ſeine Macht über die geſetzmäſsigen Grenzen ausdehnen will, iſt es erlaubt, ihm Widerſtand zu leiſten und ihn abzuſetzen; obgleich nach der gemeinen Art der Geſetze eine ſolche Widerſetzlichkeit und Gewaltthätigkeit für geſetzwidrig und aufrühreriſch erklärt werden möchte. Denn auſser daſs zum öffentlichen Wohle nichts weſentlicher gehört, als die Erhaltung der öffentlichen Freiheit; ſo iſt auch offenbar, daſs wenn eine ſolche vermiſchte Regierungsform einmal als gegründet angenommen wird, jeder Theil der Konſtitution ein Recht haben muſs, ſich ſelbſt zu vertheidigen und ſeine alten Grenzen gegen jeden Eingriff einer andern Macht aufrecht zu erhalten. So wie die Materie umſonſt geſchaffen ſeyn würde, wenn ſie der Kraft Widerſtand zu leiſten beraubt wäre; denn ohne dieſelbe könnte kein Theil eine abgeſonderte Exiſtenz behalten, und das Ganze würde in einen

einzi-

einzigen Punkt zuſammenfallen und verſchwinden. So iſt es auch eine groſse Ungereimtheit, anzunehmen, in einem Regimente jemanden ein Recht zugeſtehen, ohne die Mittel, es auszuführen; oder einzuräumen, daſs die höchſte Gewalt mit dem Volke getheilt ſey, ohne dabei zuzugeben, daſs es auch ſeinen Theil des Rechts gegen jeden, der es angreift, mit Gewalt vertheidigen könne. Diejenigen alſo, welche ſich das Anſehen geben wollen, als ob ſie unſre freie Regierungsform achteten, und uns doch das Recht, uns zu widerſetzen, abſprechen, haben allen Anſprüchen auf geſunden Menſchenverſtand entſagt, und verdienen keine ernſthafte Widerlegung.

Es gehört nicht zu meinem gegenwärtigen Vorhaben, zu zeigen, daſs dieſe allgemeinen Grundſätze ſich vollkommen auf die letzte Revolution anwenden laſſen; und daſs allen Rechten und Privilegien, welche einer freien Nation heilig ſeyn müſſen, damals die allergröſste Gefahr drohete. Ich will vielmehr jetzt dieſen ſtreitigen Gegenſtand, wenn er wirklich noch Streit zuläſst, verlaſſen, und mir einige philoſophiſche Bemerkungen erlauben, die natürlicherweiſe aus der Betrachtung jener wichtigen Begebenheit entſtehen.

Erſtlich bemerken wir, daſs wenn die Lords und Gemeinen in unſrer Konſtitution, ohne allen Grund von dem allgemeinen Beſten herzunehmen, den König entweder bei ſeinem Leben abſetzen, oder nach ſeinem Tode den Prinz aus-

ſchlieſsen

ſchlieſsen wollten, der nach den Geſetzen und der einmal angenommenen Gewohnheit folgen ſollte, daſs alsdann kein Menſch ihr Verfahren für rechtmäſsig erklären, oder ſich für verbunden erachten würde, ihnen beizuſtimmen. Sollte aber der König, durch ſeine ungerechten Eingriffe und ſeine Verſuche zu einer tyranniſchen und deſpotiſchen Gewalt zu gelangen, ſein Recht verwirken, ſo wird es nicht nur moraliſch recht und der Natur der politiſchen Geſellſchaft gemäſs ſeyn, ihn abzuſetzen; ſondern was noch mehr iſt, wir können auch mit Recht behaupten, daſs die übrigen Glieder der Konſtitution ein Recht erlangen ſeinen nächſten Erben von der Nachfolge auszuſchlieſsen, und ſich nach ihren Gefallen einen andern zum Nachfolger zu erwählen. Dieſes gründet ſich auf eine ganz beſondere Eigenſchaft unſres Vorſtellungsvermögens und unſrer Imagination. Wenn ein König ſeine Würde verwirkt, ſo ſollte der Natur nach ſein Sohn in derſelbigen Lage bleiben, als wenn der König geſtorben wäre; wenn er nicht etwa ſelbſt an der Tyrannei Theil genommen, und alſo auch ſein Recht für ſich verwirkt hat. Aber ob dieſes gleich der Vernunft ſehr gemäſs zu ſeyn ſcheint, ſo nehmen wir doch leicht die entgegengeſetzte Meinung an. Die Abſetzung eines Königes in einer ſolchen Regierungsverfaſſung, als die unſrige iſt, iſt zuverläſſig eine Handlung, die alle unſre gewöhnliche Macht überſchreitet, und eine illegitime Anmaſsung einer Gewalt zum gemeinen Beſten, die nach der ordent-

lichen Einrichtung unsrer Regierungsverfassung nie einem Gliede unsrer Konstitution zukommen kann. Wenn der öffentliche Vortheil so groſs und so einleuchtend ist, daſs die Handlung dadurch gerechtfertiget werden kann, so bewegt uns der empfehlenswerthe Gebrauch dieser Licenz natürlicherweise dem Parlamente ein Recht zu noch mehreren Freiheiten beizumessen; und wenn die alten Grenzen der Gesetze einmal mit Beifall überschritten sind, so sind wir nicht so gewissenhaft, uns sogleich wieder in ihre Schranken zurückzuziehen. Das Gemüth läuft natürlich in der Art zu handeln fort, wie es angefangen hat; und wir finden gemeiniglich keine Bedenklichkeit mehr über unsre Schuldigkeit, sobald wir einmal eine Handlung einer gewissen Art begangen haben. So glaubte gewiſs bei der Revolution niemand, der die Absetzung des Vaters für rechtmäſsig hielt, daſs sich dieses nicht auch auf den jungen Prinzen erstrecken sollte; dahingegen wäre jener unglückliche Monarch um diese Zeit gestorben, und wäre sein Sohn fortgeschafft worden, kein Zweifel ist, daſs alsdann so lange die Regierung andern wäre aufgetragen worden, bis er mündig geworden und ihm die Herrschaft selbst hätte können übergeben werden. Da die unbedeutendsten Eigenschaften der Phantasie einen Einfluſs auf die Urtheile des Volks haben, so weiſs die Klugheit der Gesetze und des Parlaments von dergleichen Eigenschaften Vortheile zu ziehen, und wählt die Regenten entweder von oder auſser einer Linie, je

nach-

nachdem das Volk ihnen am wahrscheinlichsten ein Ansehen und ein Recht dazu zugestehen wird, oder nicht.

Zweitens, obgleich die Thronbesteigung des Prinzen von Oranien anfänglich Gelegenheit zu vielen Streitigkeiten Anlaſs gegeben hat, und sein Anspruch auf denselben häufig bestritten seyn mag, so scheint er doch jetzt nicht mehr zweifelhaft zu seyn, sondern muſs nun durch die drei Prinzen, welche ihm in derselben Würde gefolgt sind, eine hinlängliche Festigkeit erhalten haben. Nichts ist gewöhnlicher, als diese Art zu denken, obgleich beim ersten Anblick nichts unvernünftiger scheinen muſs. Die Fürsten scheinen eben so oft von ihren Nachfolgern, als von ihren Vorfahren ein Recht zu bekommen; und ein König, der seine Lebenszeit hindurch mit Recht für einen Usurpateur gehalten worden ist, wird von den Nachkommen für einen rechtmäſsigen Regenten gehalten, weil er das Glück gehabt hat, seine Familie auf dem Throne zu befestigen, und die alte Regierungsform gänzlich zu verändern. Iulius Cäsar wird als der erste römische Kaiser betrachtet; dahingegen Sylla und Marius, deren Ansprüche gewiſs eben so gegründet waren, als die seinigen, als Tyrannen und Usurpateurs behandelt werden. Zeit und Gewohnheit verschafft allen Regierungsformen und allen Regentenfamilien Recht und Ansehen; und diejenige Macht, die anfänglich blos auf Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit gegründet war, wird mit der Zeit recht-

rechtmäſsig und verbindend. Und das Gemüth bleibt nicht bei den letzten allein ſtehen; ſondern geht auch auswärts, und legt das Recht auch ihren Vorfahren und Ahnherren bei, welches es natürlicherweiſe nur der Nachkommenſchaft zuſchreibt, weil beide zuſammen im Verhältniſſe ſtehen, und in der Phantaſie vereiniget ſind. Der jetzige König von Frankreich macht, daſs man den Hugo Kapet für einen rechtmäſsigern Fürſten hält, als den Cromwell; ſo wie die zu Stande gebrachte Freiheit der Niederländer keine unwichtige Apologie für ihren hartnäckigen Widerſtand gegen Philipp den Zweiten iſt.

Eilfter Abſchnitt.

Von den Geſetzen der Völker.

Sobald die bürgerliche Regierungsform unter dem gröſsten Theile des Menſchengeſchlechts eingeführt iſt, und verſchiedene Geſellſchaften neben einander geſtiftet ſind; ſo entſteht eine neue Art von Pflichten unter den benachbarten Staaten, die durch die Natur derjenigen Verbindung beſtimmt werden, in der ſie mit einander ſtehen. Die Lehrer der Politik ſagen uns, daſs ein Staatskörper in jedem Vorfalle wie eine moraliſche Perſon angeſehen werden muſs; und in der That, dieſe Behauptung iſt in ſo weit richtig, als verſchiedene Nationen eben ſo wie Privatperſonen, wechſelſeitigen Beiſtand

stand erfodern; und als zu gleicher Zeit ihre Selbstsucht und Ehrgeitz die beständigen Quellen von Krieg und Uneinigkeit sind. Aber ob Nationen gleich in diesem Stücke einzelnen Menschen gleichen, so sind sie doch in andern Rücksichten ganz verschieden, und es ist daher kein Wunder, dass sie auch ihre verschiedenen Grundsätze haben, und dadurch Anlass zu einer neuen Art von Regeln geben, welche Gesetze der Völker heissen. Unter diesem Kapitel begreifen wir die Heiligkeit der Personen der Gesandten, die Kriegserklärung, die Enthaltung vergifteter Waffen, und andre Pflichten dieser Art, welche offenbar für solche Verbindungen ausgesonnen sind, die bei den verschiedenen Gesellschaften eigenthümlich statt finden.

Allein obgleich diese Regeln noch zu den Naturgesetzen hinzukommen, so heben doch die erstern die letztern nicht gänzlich auf; und man kann sicher behaupten, dass die drei Fundamentalgesetze der Gerechtigkeit, die Beständigkeit der Besitzungen, ihre Veräusserung durch Einwilligung und die Haltung der Versprechen eben sowohl Pflichten der Fürsten als der Unterthanen sind. Dasselbige Interesse bringt in beiden Fällen dieselbigen Wirkungen hervor. Wo die Besitzungen keine Beständigkeit und Festigkeit haben, da muss ewiger Krieg seyn. Wo das Eigenthum durch Einwilligung nicht veräussert werden kann, da kann kein Handel und Wandel seyn. Wo die Versprechen nicht gehalten werden, da sind weder Verbindungen noch Allian-

zen

zen möglich. Die Vortheile des Friedens, des Handels und des wechſelſeitigen Beiſtandes alſo machen, daſs wir dieſelbigen Begriffe von Gerechtigkeit, welche unter einzelnen Menſchen gültig ſind, auch auf ganze Reiche beziehen müſſen.

Es iſt ein ſehr bekannter Grundſatz in der Welt, den aber wenige Staatslehrer einräumen wollen, der aber dadurch, daſs er zu allen Zeiten iſt befolgt worden, ein genugſames Anſehen erlangt hat, daſs für die Fürſten ein Moralſyſtem gültig iſt, welches weit freier iſt, als dasjenige, wodurch Privatperſonen regiert werden. Dieſes kann offenbar nicht ſo verſtanden werden, als ob die öffentlichen Pflichten und Verbindlichkeiten von geringerem Umfange, oder weniger allgemein wären; auch wird niemand ſo weit in ſeinen Behauptungen gehen, daſs er annähme, die feierlichſten Verträge unter den Fürſten hätten gar keine Kraft. Denn wenn Fürſten wirklich unter ſich Verträge ſchlieſsen, ſo müſſen ſie ſich gewiſſe Vortheile von deren Ausführung verſprechen; und die Vorausſetzung dieſer Vortheile in der Zukunft, muſs ſie verbinden, ihren Theil der Zuſage zu erfüllen und muſs jenes Naturgeſetz feſtſetzen. Der Sinn jener politiſchen Maxime iſt alſo, daſs die Moralität der Fürſten, ob ſie gleich eben den Umfang hat, dennoch nicht eben ſo viel Kraft hat, als die Moralität der Privatperſonen, und daſs ſie aus weit unwichtigern Gründen ohne Ungerechtigkeit übertreten werden kann. So an-

ftöfsig ein folcher Satz gewiffen Philofophen auch fcheinen mag, fo wird es doch leicht feyn, ihn vermöge derer Principien zu vertheidigen, wornach wir den Urfprung der Gerechtigkeit und Billigkeit erklärt haben.

Wenn Erfahrung die Menfchen gelehrt hat, dafs fie unmöglich ohne Gefellfchaft beftehen können, und dafs es unmöglich ift, die Gefellfchaft zu erhalten, wenn fie ihren Neigungen freien Lauf verftatten; fo fchränkt ein fo dringendes Bedürfnifs fogleich ihre Handlungen ein, und legt ihnen eine Verbindlichkeit auf, folche Regeln zu beobachten, welche Gefetze der Gerechtigkeit heifsen. Diefe Verbindlichkeit des Intereffes bleibt hier nicht ftehen, fondern erweckt durch den nothwendigen Gang der Leidenfchaften und Empfindungen die moralifche Verbindlichkeit der Pflicht; wornach wir diejenigen Handlungen billigen, die auf die Ruhe der Gefellfchaft abzielen, und diejenigen mifsbilligen, welche auf Störung derfelben losgehen. Diefelbige natürliche Verbindlichkeit des Intereffes findet auch zwifchen unabhängigen Königreichen ftatt, und erweckt diefelbige Moralität; fo dafs kein Sittenlehrer, und wenn er auch noch fo korrupt dächte, einem Fürften feinen Beifall geben wird, der willkührlich und von freien Stücken fein Wort bricht, oder ein Bündnifs verletzt. Allein hier müffen wir bemerken, dafs obgleich der Umgang verfchiedener Staaten vortheilhaft und fogar bisweilen nothwendig ift, er doch nicht

nicht ſo nothwendig und ſo vortheilhaft iſt, als der Umgang zwiſchen einzelnen Perſonen, als ohne welchen die menſchliche Natur ſchlechterdings gar nicht ſubſiſtiren kann. Da alſo die natürliche Verbindlichkeit zur Gerechtigkeit zwiſchen verſchiedenen Staaten nicht ſo ſtark iſt, als zwiſchen einzelnen Perſonen, ſo muſs die moraliſche Verbindlichkeit, welche aus jener entſteht, nothwendig auch von dieſer Schwäche etwas erhalten; und wir müſſen nothwendigerweiſe mit einem Fürſten oder Miniſter, der einen andern betrügt, mehr Nachſicht haben, als mit einem andern honetten Manne, der ſein Ehrenwort bricht.

Sollte man fragen, in welchem Verhältniſſe eigentlich dieſe zwei Arten von Moralität mit einander ſtehen? ſo würde ich antworten, daſs dieſes eine Frage ſey, worauf man niemals eine genau beſtimmte Antwort geben kann; und es iſt nimmermehr möglich, die Proportion, die man zwiſchen ihnen annehmen wollte, auf Zahlen zu bringen. Man kann ſicher behaupten, daſs ſich dieſe Proportion von ſelbſt ohne alle Kunſt oder Studium des Menſchen finden werde; ſo wie dieſes bei mehrern Gelegenheiten zu geſchehen pflegt. Das menſchliche Leben lehrt uns die Grade unſrer Pflicht weit eher, als die ſcharfſinnigſte Philoſophie, die je erſonnen werden mag. Und dieſes kann man als einen überzeugenden Beweis anſehen, daſs alle Menſchen einen dunkeln Begriff von ſol-

chen moralischen Regeln, welche die natürliche und bürgerliche Gerechtigkeit betreffen, haben, und dass sie es sich bewusst sind, dass sie blos von den Konventionen und dem Interesse entstehen, welches wir an der Erhaltung der Ruhe und Ordnung nehmen. Denn sonst würde die Verringerung des Interesses niemals eine Nachlassung in der Moralität hervorbringen, und uns leichter mit einer Uebertretung der Gerechtigkeit unter Fürsten und Republiken aussöhnen, als im Privatumgange des einen Unterthanen mit dem andern.

Zwölfter Abschnitt.

Von der Keuschheit und Bescheidenheit.

Wenn noch irgend eine Schwierigkeit bei diesem System über die Gesetze der Natur und der Völker übrig ist, so ist es in Ansehung der allgemeinen Billigung oder Missbilligung, welche mit ihrer Befolgung oder Uebertretung verbunden ist, und welche aus dem allgemeinen Interesse der Gesellschaft, wie es scheint, nicht hinlänglich erklärt werden kann. Um alle Zweifel dieser Art, so viel als möglich, zu entfernen, muss ich hier ein Paar andre Pflichten in Erwägung ziehen, nämlich die Bescheidenheit und Keuschheit, welche dem schönen Geschlech-

te

te eigenthümlich find. Und ich zweifle nicht, dafs diefe Tugenden als noch einleuchtendere Beifpiele von der Wirkung derer Principien, die ich feftgefetzt habe, werden befunden werden.

Einige Philofophen greifen die weiblichen Tugenden mit grofser Heftigkeit an, und bilden fich ein fehr weit in der Entdeckung gemeiner Irrthümer gekommen zu feyn, wenn fie zeigen können, dafs in der Natur gar kein Grund für alle die äufsere Befcheidenheit anzutreffen fey, die wir von dem Ausdrucke, der Kleidung und dem ganzen Betragen des fchönen Gefchlechts verlangen. Ich glaube, ich kann mir alle die Unruhe erfparen, weiter auf einen fo gemeinen Gegenftand zu dringen, und will, ohne weitere Vorbereitung fogleich zu der Unterfuchung fchreiten, auf welche Art folche Begriffe von der Erziehung, von den willkührlichen Konventionen der Menfchen, und von dem Intereffe der Gefellfchaft entfpringen können.

Wer die Länge und Schwäche der menfchlichen Kindheit betrachtet, und den Antheil, den beide Gefchlechter von Natur an ihren Kindern nehmen, wird leicht einfehen, dafs eine Vereinigung zwifchen dem männlichen und weiblichen Gefchlechte zur Erziehung der Kinder da feyn mufs, und dafs diefe Vereinigung eine beträchtliche Dauer haben müffe. Um aber die Menfchen zu bewegen, dafs fie fich diefe Einfchränkung felbft auflegen, und alle Befchwerlichkeiten und Koften gern übernehmen,

die

die damit verbunden ſind, ſo müſſen ſie glauben, daſs die Kinder ihr eigen gehören, und daſs ihr natürlicher Inſtinkt nicht gegen ein untergeſchobenes Objekt gerichtet iſt, wenn ſie ſich der Liebe und der Zärtlichkeit überlaſſen. Wenn wir nun den Bau des menſchlichen Körpers unterſuchen, ſo finden wir, daſs dieſe Sicherheit auf unſrer Seite äuſserſt ſchwer zu erreichen iſt; und daſs, da in der Verbindung der Geſchlechter das Princip der Zeugung von dem Manne zum Weibe gelangt, der Betrug auf der Seite des erſtern ſehr leicht ſtatt finden kann; da er hingegen auf Seiten der letzteren ganz unmöglich iſt. Aus dieſer ganz gemeinen und anatomiſchen Beobachtung läſst ſich der ganze groſse Unterſchied ableiten, der zwiſchen der Erziehung und den Pflichten der beiden Geſchlechter ſeyn muſs.

Sollte ein Philoſoph die Sache a priori beurtheilen, ſo würde er folgendergeſtalt ſchlieſsen. Die Menſchen finden ſich insbeſondere dadurch bewogen, für den Unterhalt und die Erziehung ihrer Kinder zu ſorgen, weil ſie ſich überreden, daſs ſie die ihrigen ſind; und daher iſt es ſehr vernünftig und ſogar nothwendig, ihnen über dieſen Punkt einige Sicherheit zu verſchaffen. Dieſe Sicherheit wird nicht ganz dadurch möglich, daſs man ſtrenge Strafen auf die Uebertretung der ehelichen Treue auf Seiten des Weibes ſetzt; denn dergleichen Strafen können nicht gebraucht werden, ohne einen geſetzmäſsigen Beweis für das Verbrechen zu haben,

der

der in diesem Punkte äusserst schwer zu führen ist. Was für ein Einschränkungsmittel soll man also bei den Weibern anwenden, um einer so starken Versuchung zur Untreue, als in ihnen angetroffen wird, mit Glück entgegen zu arbeiten? Es scheint kein andres Gegenmittel möglich zu seyn, als die Strafe eines schlechten Rufs oder der Verlust der Ehre; eine Strafe, die einen sehr grossen Einfluss auf die menschliche Seele hat, und zugleich von der Welt bei blossen Argwohn und Vermuthungen und bei Beweisen ertheilt wird, die nie in einem Gerichtshofe würden können angenommen werden. Um also dem weiblichen Geschlechte eine gehörige Einschränkung aufzulegen, müssen wir mit ihrer Untreue einen so hohen Grad der Schamhaftigkeit verknüpfen, der denjenigen noch weit übertrifft, der mit ihren sonstigen ungerechten Handlungen verknüpft ist, und ihrer Keuschheit müssen wir in eben dem Maasse grosses Lob widerfahren lassen.

Allein ob dieses gleich ein sehr starker Bewegungsgrund zur Treue ist, so werden die Philosophen doch bald entdecken, dass er allein zu diesem Zwecke noch nicht hinreichen würde. Alle Menschen, besonders aber das weibliche Geschlecht, hat einen Hang, die entfernten Beweggründe zu übersehen, sobald eine gegenwärtige Versuchung da ist. Nun ist die Versuchung hier die allerstärkste, die man sich nur einbilden kann. Ihre Annäherungen sind unmerklich und verführerisch: und ein Frauen-

zimmer

zimmer findet leicht, oder ſchmeichelt ſich wenigſtens leicht gewiſſe Mittel zu finden, ihren guten Ruf zu ſichern, und allen verderblichen Folgen ihres Vergnügens zuvorzukommen. Es iſt alſo nöthig, daſs auſser dem Schimpf, der mit dergleichen Ausſchweifungen verbunden iſt, auch noch ein gewiſſes vorhergehendes Zaudern oder ein Scheu da ſey, welcher ihr erſtes Annähern ſchon erſchwert, und dem weiblichen Geſchlechte einen gewiſſen Abſcheu vor allen Ausdrücken, Stellungen und Freiheiten ertheilt, die einen unmittelbaren Bezug auf dieſen Genuſs haben.

Dieſes würde das Raiſonnement eines ſpekulativen Philoſophen ſeyn. Aber ich bin überzeugt, daſs wenn er nicht eine vollkommne Erkenntniſs der menſchlichen Natur hätte, ſo würde er ſolches als eine bloſse ſchimäriſche Spekulation anſehen müſſen, und würde den Schimpf, der die Untreue begleitet, und den Scheu gegen alle ihre Annäherungen als Principien betrachten, die in der Welt mehr zu wünſchen als zu hoffen wären. Denn, würde er ſagen, wodurch wollt ihr die Menſchen überreden, daſs die Uebertretungen der ehelichen Pflicht entehrender ſind, als jede andre Art von Ungerechtigkeit, wenn es offenbar iſt, daſs ſie wegen der Stärke der Verſuchung weit eher Entſchuldigung verdient? Und wie iſt es möglich, einen Abſcheu vor den erſten Annäherungen einer Luſt hervorzubringen, wozu die Natur ſelbſt uns einen

ſo

ſo groſsen Hang beigebracht hat; und noch dazu einen Hang, den man am Ende zur Fortpflanzung der Gattung, doch abſolut nothwendig befriedigen muſs.

Allein ſpekulative Raiſonnements, die den Philoſophen ſo viele Mühe koſten, werden oft von dem gemeinen Manne, ohne alles tiefe Nachdenken ganz natürlich gefunden; ſo wie Schwierigkeiten, die in der Theorie unüberſteiglich ſchienen, in der Ausübung oft ſehr leicht zu überwinden ſind. Diejenigen, denen an der Treue ihrer Weiber gelegen iſt, miſsbilligen natürlicherweiſe ihre Treuloſigkeit, und alle ihre Schritte, die dahin führen. Diejenigen, die kein Intereſſe dabei finden, werden vom Strome mit fortgeriſſen. Die Erziehung bemeiſtert ſich der noch biegſamen Gemüther des ſchönen Geſchlechts in der Iugend. Und wenn eine allgemeine Regel dieſer Art erſt einmal eingeführt iſt, ſo pflegen die Menſchen ſie, wie man ſchon weiſs, weit über die Grenzen auszudehnen, die ihr eigentlich gebühren, und worin ſie ihren erſten Principien nach allein wirken könnte. Daher werden Unverehelichte, wenn ſie auch gleich ſchon durch Ausſchweifungen verdorben ſind, durch eine alle Zucht und Schamhaftigkeit verletzende Aufführung nicht gereizt, ſondern vielmehr zurückgeſchreckt. Und obgleich alle dieſe Grundſätze eine offenbare Beziehung auf die Zeugung haben, ſo dürfen doch die Frauenzimmer, die ſchon Kinder gebohren haben,

ſich

ſich keine gröſseren Freiheiten erlauben, als diejenigen, welche noch in der Blüthe ihrer Iugend und Schönheit ſind. Die Menſchen haben unſtreitig einen dunkeln Begriff davon, daſs alle die Begriffe von Beſcheidenheit und Anſtändigkeit eine Beziehung auf den Zeugungstrieb haben; denn ſie legen dieſelbigen Geſetze lange nicht mit demſelben Nachdruck dem männlichen Geſchlechte auf, weil hier jener Grund nicht ſtatt findet. Hier iſt die Ausnahme klar und weit ausgedehnt, indem ſie ſich auf einen ſehr einleuchtenden Unterſchied gründet, der eine deutliche Abſonderung und Trennung der Begriffe hervorbringt. Aber da der Fall in Anſehung aller verſchiedenen Iahre der Frauenzimmer nicht derſelbe iſt, ſo führt uns die allgemeine Regel, ob wir gleich wiſſen, daſs dieſe Begriffe blos auf den öffentlichen Nutzen gegründet ſind, über ihr urſprüngliches Princip hinaus, und macht, daſs wir die Begriffe von Beſcheidenheit auf das ganze Geſchlecht beziehen, von ihrer früheſten Kindheit an bis zu ihrem ſpäteſten Alter und gröſsten Schwachheit.

Der Muth, welches der Punkt der Ehre bei den Männern iſt, leitet ſein Verdienſt gröſstentheils auch von einer künſtlichen Einrichtung ab, ſo wie die Keuſchheit bei den Weibern; ob er gleich auch, wie wir in der Folge ſehen werden, einigen Grund in der Natur hat.

Was

Was die Verbindlichkeiten des männlichen Geschlechts in Anfehung der Keufchheit betrifft, fo bemerke ich, dafs fie nach den gemeinen Begriffen der Welt, faft in eben dem Verhältniffe zu den Verbindlichkeiten der Weiber ftehen, als die Verbindlichkeiten des Gefetzes der Völker zu den Verbindlichkeiten des Gefetzes der Natur. Es ift dem Vortheile der bürgerlichen Gefellfchaft entgegen, dafs die Männer eine gänzliche Freiheit haben, ihre Lüfte im Genuffe der Venus zu ftillen: Aber da doch diefer Vortheil nicht fo grofs ift, als in Anfehung des weiblichen Gefchlechts, fo ift die moralifche Verbindlichkeit, die daraus entfteht, auch verhältnifsmäfsig fchwächer. Und um diefes zu beweifen, dürfen wir uns nur auf Erfahrung und Meinungen aller Völker und Zeiten berufen.

Drit-

Dritter Theil.

Von den übrigen Tugenden und Lastern.

Erster Abschnitt.

Von dem Ursprunge der natürlichen Tugenden und Laster.

Wir kommen nun zu der Untersuchung solcher Tugenden und Laster, die gänzlich natürlich sind, und gar nicht von der Kunst und Erfindung der Menschen abhängen. Die Prüfung derselben soll dieses Moralsystem beschliessen.

Die hauptsächlichste Quelle oder das wirkende Princip der menschlichen Seele ist Lust oder Unlust; und wenn diese Empfindungen weder in unserm Verstande noch Sinnen da sind, so sind wir grösstentheils des Leidens oder Thuns, des Begehrens oder Wollens ganz unfähig. Die unmittelbarsten Wirkungen der Lust und Unlust sind die begehrenden und verabscheuenden Bewegungen des Gemüths; welche in Wollen, Verlangen, Verabscheuen, Traurigkeit und Freude, Furcht und Hoffnung modificiret werden, je nachdem Lust oder Unlust ihr Verhältniss ändert und entweder wahrscheinlich oder unwahrscheinlich, gewiss oder ungewiss werden, oder je nachdem sie als ausser unsrer Macht für den gegen-

gegenwärtigen Augenblick angesehen werden. Wenn aber hierbei die Objekte, welche Lust oder Unlust verursachen, ein Verhältniss zu uns oder andern erhalten; so fahren sie zwar immer noch fort, Begierde oder Abscheu, Traurigkeit oder Freude zu erwecken. Aber sie verursachen zu gleicher Zeit die indirekten Leidenschaften des Stolzes oder der Demuth, der Liebe oder des Hasses, welche in diesem Falle ein doppeltes Verhältniss der Impressionen und Begriffe zu der Lust und Unlust haben.

Wir haben schon bemerkt, dass der moralische Unterschied ganz und gar von gewissen besondern Empfindungen der Lust und Unlust abhängt, und dass jede Gemüthseigenschaft in uns oder andern, die uns bei ihrer Vorstellung oder der Reflexion darüber Vergnügen macht, um deswillen auch tugendhaft ist, so wie alles von derselben Natur, das Missverguügen erzeugt, lasterhaft ist. Da also jede Eigenschaft in uns oder andern, die Lust gewährt, allemal Stolz oder Liebe verursacht; so wie jede, die Unlust erzeugt, Demuth oder Hass hervorbringt: so folgt, dass diese zwei Stücke in Ansehung unsrer Gemüthseigenschaften als gleichgeltend betrachtet werden können, nemlich Tugend und das Vermögen Liebe oder Stolz hervorzubringen, Laster und das Vermögen Hass oder Demuth zu erwecken. Wir müssen also in jedem Falle von dem einen auf das andere schliessen; und müssen jede Eigenschaft der Seele für tugendhaft erklären, die Liebe oder Stolz verursacht;

so

so wie jede andre für lasterhaft, die Hass oder Demuth verursacht.

Wenn eine Handlung entweder tugendhaft oder lasterhaft ist, so ist sie es blos als ein Zeichen einer Eigenschaft oder eines Charakters. Sie muss von beharrlichen Principien des Gemüths abhängen, die sich über das ganze Betragen verbreiten, und Bestandtheile des persönlichen Charakters ausmachen. Die Handlungen selbst, wenn sie nicht von einem festen Princip herrühren, haben keinen Einfluss auf Liebe oder Hass, Stolz oder Demuth; und werden folglich nie als moralisch angesehen.

Diese Bemerkung ist von selbst deutlich und verdient grosse Aufmerksamkeit, da sie in der gegenwärtigen Materie von sehr grosser Wichtigkeit ist. Wir dürfen in unsern Untersuchungen über den Ursprung des Sittlichen nie eine einzelne Handlung betrachten: sondern blos die Beschaffenheit oder den Charakter, von welchem die Handlung herrührt. Diese allein sind beharrlich genug, um unsre Empfindungen über eine Person zu afficiren. Handlungen sind indessen doch bessere Anzeigen von einem Charakter, als Worte oder selbst Wünsche und Meinungen; aber sie sind doch auch nur in so weit mit Liebe oder Hass, Lob oder Tadel verknüpft, als sie solche Anzeigen sind.

Um den wahren Ursprung des Sittlichen und derjenigen Liebe und desjenigen Hasses zu entdecken, der von den Gemüthseigenschaften entsteht, müssen wir sehr tief in den Gegenstand eindringen,

und

und einige Principien vergleichen, die wir schon ehemals geprüft und erklärt haben.

Wir wollen dabei anfangen, daſs wir noch einmal die Natur und die Kraft der Sympathie betrachten. Die menschlichen Seelen sind sich alle in ihren Gefühlen und Wirkungen einander ähnlich; und es kann kein Mensch von irgend einer Leidenschaft afficirt werden, welcher nicht alle die übrigen in einem gewissen Grade auch empfänglich seyn sollten. Wie bei Saiten, die gleich gespannt sind, die Bewegung der einen den übrigen sich mittheilt; so gehen alle Leidenschaften sehr leicht von der einen Person zur andern, und erzeugen in jedem Menschen übereinstimmende Bewegungen. Wenn ich die Wirkungen der Leidenschaft in der Stimme und dem äuſsern Ansehen einer Person sehe, so geht meine Seele unmittelbar von diesen Wirkungen zu ihren Ursachen über, und bildet einen so lebhaften Begriff von der Leidenschaft, der sogleich in die Leidenschaft selbst verwandelt wird. Eben so, wenn ich die Ursachen einer Bewegung wahrnehme, so wird meine Seele zu den Wirkungen geführt und wird leicht auf eine gleiche Art bewegt. Wäre ich bei einer der schrecklichsten Operationen der Chirurgie gegenwärtig, so würde gewiſs, selbst ehe sie angingen, schon die Vorbereitung der Instrumente, das Zurechtlegen der Bandagen, das Heiſsmachen der Eisen, nebst allen den Zeichen der Angst und des Bekümmernisses des Patienten und der Umstehenden, eine groſse Wirkung

auf

auf meine Seele haben und die ſtärkſten Empfindungen des Mitleidens und Schreckens erwecken. Keine Leidenſchaft eines andern entdeckt ſich der Seele unmittelbar. Wir können nur ihre Urſachen oder Wirkungen wahrnehmen. Von dieſen ſchlieſsen wir auf die Leidenſchaft: und folglich erwecken auch dieſe unſre Sympathie.

Unſre Empfindung der Schönheit hängt ebenfalls ſehr viel von dieſem Princip ab; und ſobald ein Objekt ſo beſchaffen iſt, daſs es Vergnügen bei ſeinem Beſitzer erweckt, ſo wird es jederzeit für ſchön gehalten; ſo wie jedes Ding, das ſo beſchaffen iſt, daſs es Unluſt erweckt, unangenehm und häſslich iſt. So macht bei einem Hauſe die Bequemlichkeit, bei einem Felde die Fruchtbarkeit, bei einem Pferde ſeine Stärke, bei einem Schiffe ſeine Geräumlichkeit, Sicherheit und Schnelligkeit im Lauf die hauptſächlichſte Schönheit aus. Hier gefällt alſo das Ding, welches ſchön genannt wird, allein durch die Eigenſchaft, vermittelſt der es eine gewiſſe Wirkung hervorbringen kann. Dieſe Wirkung iſt das Vergnügen oder der Vortheil einer andern Perſon. Nun gefällt uns das Vergnügen eines Fremden, gegen den wir keine beſondere Freundſchaft hegen, blos vermittelſt der Sympathie. Dieſem Princip iſt alſo die Schönheit beizumeſſen, die wir in jedem Dinge finden, das nützlich iſt. Was das Nützliche für einen beträchtlichen Antheil am Schönen habe, wird bei einigem Nachdenken bald deutlich werden. Sobald ein Gegenſtand die Fähigkeit hat, in dem

Be-

Besitzer Vergnügen hervorzubringen, oder mit andern Worten, sobald er die eigenthümliche Ursache des Vergnügens ist, so kann man gewiss versichert seyn, dass es dem Zuschauer vermittelst einer sehr zarten Sympathie mit dem Besitzer gefallen werde. Die mehresten Werke der Kunst werden blos nach Maassgabe ihrer Nützlichkeit für den Menschen für schön gehalten, und selbst viele von den Produkten der Natur haben ihre Schönheit aus dieser Quelle. Hübsch und schön ist bei den mehresten Gelegenheiten keine absolute, sondern eine blosse relative Eigenschaft, und gefällt uns blos vermittelst der Geschicklichkeit, die es hat, einen Zweck hervorzubringen, der angenehm ist *).

Dasselbige Princip bringt in vielen Fällen eben sowohl unsre Empfindungen der Sittlichkeit als das Gefühl der Schönheit hervor. Keine Tugend ist mehrgeachtet, als die Gerechtigkeit und kein Laster wird mehr verabscheuet, als die Ungerechtigkeit; und es giebt keine Eigenschaften, die den Charakter mehr entweder als liebenswürdig oder gehässig bestimmen sollten. Nun ist die Gerechtigkeit offenbar blos deshalb eine moralische Tugend, weil sie

*) Decentior equus, cujus adstricta sunt ilia; sed idem velocior. Pulcher adspectu sit athleta, cujus lacertos exercitatio expressit; idem certamini paratior. Numquam vero species ab utilitate dividitur. Sed hoc quidem discernere modici judicii est. Quinctil. L. VIII.

sie dem Wohle des Menschengeschlechts beförderlich ist; und sie ist in der That nichts, als eine künstliche Erfindung zu diesem Zwecke. Eben dieses kann man auch von dem bürgerlichen Gehorsam, den Gesetzen der Völker, der Bescheidenheit und der guten Lebensart sagen. Alle diese Tugenden sind blosse menschliche Erfindungen für das Interesse der Gesellschaft. Und da unter allen Völkern und zu allen Zeiten eine sehr starke sittliche Empfindung mit denselben verknüpft gewesen ist, so müssen wir einräumen, dass das Nachdenken über die Anlage der Charaktere und die Gemüthseigenschaften hinreichend seyn muss in uns die Empfindungen des Lobes und Tadels hervorzubringen. Da nun die Mittel zu einem Zwecke blos alsdann angenehm seyn können, wenn der Zweck angenehm ist; und da das Wohl der Gesellschaft, wobei unser eignes oder das Wohl unsrer Freunde nicht interessirt ist, blos durch Sympathie gefällt: so folgt, dass die Sympathie die Quelle der Achtung ist, welche wir allen künstlichen Tugenden erweisen.

So erhellet also, dass die Sympathie ein sehr mächtiges Princip in der menschlichen Natur ist, dass sie einen grossen Einfluss auf unsern Geschmack des Schönen hat und dass sie unsre sittliche Empfindung bei allen künstlichen Tugenden hervorbringt. Hieraus können wir schon vermuthen, dass sie auch noch manche andere Tugenden erzeugt; und dass Eigenschaften unsern Beifall erhalten werden, so bald sie auf das Beste des menschlichen Geschlechts

abzie-

abzielen. Diese Muthmafsung mufs zur Gewifsheit werden, da wir finden, dafs die mehresten solcher Eigenschaften, die wir von Natur billigen, wirklich diese Beziehung auf Menschenwohl haben, und die Menschen zu tauglichen Gliedern der Gesellschaft machen: da hingegen diejenigen Eigenschaften, welche wir von Natur mifsbilligen, gerade eine entgegengesetzte Beziehung haben, und das Zusammenleben mit einer solchen Person gefährlich oder unangenehm machen. Denn nachdem man einmal gefunden hat, dafs dergleichen Bestrebungen und Eigenschaften Kraft genug haben, die stärkste sittliche Empfindung hervorzubringen, so können wir vernünftigerweise in diesen Fällen auf keine andere Ursache des Lobes oder Tadels verfallen; da es ein unverletzlicher Grundsatz in der Philosophie ist, dafs, wo eine einzelne Ursache zu einer gewissen Wirkung hinreicht, wir uns dabei beruhigen müssen und die Ursachen nicht ohne Noth vervielfältigen dürfen. Glücklicherweise haben wir Erfahrungen in Ansehung der künstlichen Tugenden aufzuweisen, wo die Beziehung der Eigenschaften auf das Beste der Gesellschaft die einzige Ursache unsres Beifalls ist, ohne dafs irgend ein Argwohn wegen der Konkurrenz eines andern Princips statt finden könnte. Und hieraus lernen wir die Kraft dieses Princips. Und wo also dieses Princip Platz finden kann und die gebilligte Eigenschaft wirklich für die Gesellschaft wohlthätig ist, da wird ein wahrer Philosoph nie ein anderes Princip ver-

langen, um den ſtärkſten Beifall und die Achtung gegen dergleichen Tugenden zu erklären.

Daſs viele von den natürlichen Tugenden dieſe Beziehung auf das Wohl der Geſellſchaft haben, kann von niemanden bezweifelt werden. Sanftmuth, Wohlthätigkeit, Mitleiden, Edelmuth, Gütigkeit, Mäſsigung, Billigkeit, nehmen den erſten Platz unter den moraliſchen Tugenden ein, und werden gemeiniglich geſellige Tugenden genennt, um ihre Beziehung auf das Beſte der Geſellſchaft anzudeuten. Dieſes geht ſo weit, daſs einige Philoſophen allen moraliſchen Unterſchied als eine Wirkung der Kunſt und der Erziehung vorgeſtellt haben, indem ſich geſchickte Politiker bemüheten die heftigen Leidenſchaften der Menſchen einzuſchränken und zu machen, daſs ſie vermittelſt der Begriffe von Ehre und Schande zu dem allgemeinen Beſten das Ihrige mit beitragen müſsten. Dieſes Syſtem harmonirt indeſſen doch nicht mit der Erfahrung. Denn erſtlich giebt es auſser jenen Tugenden und Laſtern, welche ſich auf den öffentlichen Nutzen oder Schaden beziehen, auch noch andere. Zweitens, wenn die Menſchen nicht von Natur ein Gefühl für Lob und Tadel hätten, ſo könnte ſolches nimmermehr durch die Politiker erweckt werden; und die Ausdrücke, lobenswürdig und verehrungswerth, tadelnswürdig und verächtlich, würden eben ſo wenig verſtändlich ſeyn, als wenn ſie aus einer uns ganz unbekannten Sprache wären, wie wir ſchon oben bemerkt haben.

Allein

Allein ob dieses System gleich irrig ist, so kann es uns doch lehren, dass der moralische Unterschied grossentheils auf der Beziehung der Eigenschaften und Charaktere auf das Interesse der Gesellschaft beruht; und dass es der Antheil ist, den wir an diesem Interesse nehmen, welcher macht, dass wir sie billigen oder missbilligen. Nun nehmen wir durch keine Eigenschaft einen so starken Antheil an dem Wohle der Gesellschaft, als vermittelst der Sympathie; und folglich ist sie es auch, welche uns so weit auser uns selbst versetzt, dass wir an den Charakteren, die auf anderer Menschen Wohl oder Weh einfliessen, eine eben so grosse Lust oder Unlust empfinden, als ob sie unmittelbar auf das unsrige in Beziehung ständen.

Der einzige Unterschied zwischen den natürlichen Tugenden und der Gerechtigkeit liegt darinne, dass das Gute, welches von den erstern entspringt, von jeder einzelnen Handlung entsteht und das Objekt einer natürlichen Leidenschaft ist: da hingegen eine einzelne Handlung der Gerechtigkeit an sich betrachtet, oft dem allgemeinen Besten widersprechen kann; und blos die Zusammenwirkung des menschlichen Geschlechts in einer allgemeinen Norm oder System gedacht, ist vortheilhaft. Wenn ich Personen in ihrem Trübsale helfe, so ist meine natürliche Menschenliebe der Beweggrund dazu; und so weit sich mein Beistand erstreckt, so weit habe ich die Glückseligkeit meiner Nebengeschöpfe befördert. Allein wenn man alle die Fälle untersuchen

chen sollte, die vor einen Gerichtsstuhl kommen; so würde man finden, daſs es jeden Fall für sich betrachtet, oft der Menschlichkeit weit angemessener seyn würde gegen die Gesetze der Gerechtigkeit als nach ihnen zu entscheiden. Der Richter nimmt einem Armen etwas, um es dem Reichen zu geben; er spricht dem Lüderlichen die Arbeit des Fleiſsigen zu, und liefert dem Lasterhaften die Mittel in die Hände, sich und andern zu schaden. Dessenungeachtet ist die ganze Verfassung der Gesetze und der Gerechtigkeit der Gesellschaft sehr zuträglich; und in Rücksicht auf dieser Vortheile, haben sie auch die Menschen durch ihre freiwilligen Konventionen eingeführt. Nachdem sie nun aber durch diese Konventionen einmal eingeführt ist, so ist mit ihr natürlicherweise auch eine sehr starke sittliche Empfindung verknüpft; und diese kann nirgends anders herrühren als von unsrer Sympathie mit den Vortheilen der Gesellschaft. Wir bedürfen keiner andern Erklärung von der Achtung, welche mit denjenigen natürlichen Tugenden verknüpft ist, welche eine Beziehung auf das allgemeine Beste haben.

Ich muſs ferner bemerken, daſs noch verschiedene Umstände da sind, welche diese Hypothese in Beziehung auf die natürlichen Tugenden noch wahrscheinlicher machen, als in Beziehung auf die künstlichen. Es ist gewiſs, daſs die Einbildungskraft weit stärker durch das, was einzeln ist, als durch das, was allgemein ist, afficirt wird; und daſs die

Empfin-

Empfindungen allemal weit ſchwerer erregt werden, wenn ihre Objekte in einem gewiſſen Grade ſchwankend und unbeſtimmt ſind. Nun iſt nicht gerade jede einzelne Handlung der Gerechtigkeit für die Geſellſchaft wohlthätig, wohl aber das ganze Verfahren oder das Syſtem; und es mag alſo vielleicht nicht eine einzelne Perſon ſeyn, für die wir uns intereſſiren, und welche Vortheil von der Gerechtigkeit zieht, ſondern die ganze Geſellſchaft ebenfalls. Im Gegentheil iſt jede einzelne Handlung des Edelmuths und jede Unterſtützung des Fleiſsigen und Hülfsloſen wohlthätig, und zwar wohlthätig für eine einzelne Perſon, die es verdient. Es iſt daher weit natürlicher zu glauben, daſs die Beziehungen der letzteren Tugenden unſre Empfindungen erregen und unſern Beifall erwerben werden, als die Beziehungen der erſteren; und da wir nun finden, daſs die Billigung der erſteren von ihren Beziehungen herrührt, ſo können wir mit noch weit gröſserm Rechte auch die Billigung der letztern von dieſer Urſache ableiten. Wenn wir eine Anzahl ähnlicher Wirkungen vor uns haben, und wir entdecken eine Urſach der einen Wirkung, ſo ſind wir berechtiget, dieſe Urſache für alle die übrigen Wirkungen zu brauchen, welche ſich daraus erklären laſſen: aber dieſes noch um ſo viel mehr, wenn dieſe andern Wirkungen ſolche Umſtände bei ſich führen, welche die Wirkung dieſer Urſache erleichtern.

Ehe ich weiter gehe, muſs ich noch zwei merkwürdige Umſtände in dieſer Sache anführen, welche

che Einwürfe gegen das gegenwärtige Syſtem zu ſeyn ſcheinen. Der erſte iſt folgender. Wenn eine Eigenſchaft oder ein Charakter eine Beziehung auf das Wohl der Menſchheit hat, ſo finden wir einen Wohlgefallen daran, und wir billigen ihn; weil ſie den lebhaften Begriff des Vergnügens erweckt; denn dieſer Begriff afficirt uns durch die Sympathie und iſt ſelbſt eine Art von Vergnügen. Da aber dieſe Sympathie ſehr veränderlich iſt, ſo ſollte man denken, müſste unſer ſittliches Gefühl auch aller dieſer Veränderungen fähig ſeyn. Wir ſympathiſiren mehr mit Perſonen, die uns nahe ſind, als mit ſolchen, die von uns ſehr weit entfernt leben; mehr mit unſern Bekannten, als mit Fremden; mehr mit unſern Landsleuten als mit Ausländern. Aber ungeachtet dieſer Veränderung unſrer Sympathie ertheilen wir doch denſelben moraliſchen Eigenſchaften in China eben den Beifall als in England. Ihre Tugend iſt allenthalben gleich, und ſie empfehlen ſich an jedem Orte der Achtung des verſtändigen Zuſchauers. Die Sympathie ändert ſich, ohne daſs deshalb unſre Achtung eine Veränderung erlitte. Unſre Achtung kann alſo nicht von der Sympathie kommen.

Hierauf antworte ich: die Billigung der moraliſchen Eigenſchaften rührt gröſstentheils gewiſs nicht von der Vernunft her, oder von einer Vergleichung der Begriffe; ſondern kömmt gänzlich von einem moraliſchen Geſchmacke und von gewiſſen Empfindungen der Luſt oder der Unluſt, welche aus der

der Beschauung und Betrachtung gewisser besonderen Eigenschaften oder eigenthümlicher Charaktere entstehen. Nun ist es klar, dass sich dergleichen Empfindungen, woher sie auch entstanden seyn mögen, nach der Entfernung oder Nähe der Objekte ändern müssen; und ich kann nicht eben das lebhafte Vergnügen bei den Tugenden einer Person empfinden, die vor zwei tausend Jahren in Griechenland gelebt hat, als ich bei den Tugenden eines vertrauten Freundes oder Bekannten fühle. Aber ich behaupte deshalb nicht, dass ich den einen mehr achte als den andern: und wenn daher die Veränderung der Empfindung ohne eine Veränderung der Achtung ein Einwurf ist, so trifft er eben so gut jedes andere System, als das System der Sympathie. Aber wenn man die Sache recht erwägt, so hat der Einwurf gar keine Kraft; und es läßt sich in der Welt nichts leichter erklären, als die vorgebliche Schwierigkeit. Unser Verhältniss, beides sowohl gegen die Personen als Sachen, ist einem kontinuirlichen Wechsel unterworfen, und ein Mensch, der jetzt in einer sehr weiten Entfernung von mir ist, kann in einer kurzen Zeit mein vertrauter Freund werden. Ueberdem hat ein jeder besonderer Mensch auch ein gewisses besonderes Verhältniss gegen andere; und es ist unmöglich, dass wir jemals auf eine vernünftige Art mit einander sollten umgehen können, wenn jedermann die Charaktere und Personen sich nur so vorstellen dürfte, als sie ihm von seinem besondern Gesichtspunkte aus erscheinen. Um also diesen kontinuir-

tinuirlichen Widerſpüchen zuvorzukommen und zu einer feſteren Beurtheilung der Dinge zu gelangen, ſetzen wir einige beſtändige und allgemeine Geſichtspunkte feſt, und verſetzen uns in unſern Gedanken allemal in ſie hinein, in welcher Lage wir für jetzt auch immer ſeyn mögen. Auf gleiche Art wird auch die äuſsere Schönheit blos durch das Vergnügen beſtimmt; und es iſt offenbar, daſs ein ſchönes Geſicht nicht ſo viel Vergnügen gewähren kann, wenn man es in einer Entfernung von zwanzig Schritten ſieht, als wenn es ganz nahe bei uns iſt. Indeſſen ſagen wir nicht, daſs es uns weniger ſchön vorkömmt: weil wir wiſſen, was es für eine Wirkung in einer gewiſſen Stellung haben wird, und durch dieſe Reflexion verbeſſern wir ſein augenblickliches Anſehen.

Im Allgemeinen ändern ſich alle Empfindungen des Lobes oder Tadels ab nach unſrer nahen oder entfernten Stellung gegen die gelobte oder getadelte Perſon und nach der jedesmaligen Stimmung unſres Gemüths. Aber dieſe Abänderungen kommen bei unſern allgemeinen Entſcheidungen nicht in Anſchlag, ſondern wir gebrauchen die Ausdrücke unſres Beifalles oder unſres Nichtbeifalles eben ſo als ob wir die Sache immer aus einem Geſichtspunkte betrachteten. Die Erfahrung lehrt uns da bald dieſe Art und Weiſe unſre Empfindungen oder wenigſtens unſre Sprache zu verbeſſern, wo die Empfindungen mehr einerlei und unveränderlich ſind. Wenn unſer

fer Bedienter fleifsig und treu ift, fo kann er leicht ftärkere Empfindungen der Liebe und Zärtlichkeit in uns erwecken, als Markus Brutus, fo wie er in der Gefchichte vorgeftellt wird; aber deshalb fagen wir doch nicht, dafs der erftere Charakter mehr Lob verdiene, als der letztere. Wir wiffen, dafs, kämen wir mit jenem berühmten Patrioten eben fo nahe zufammen, er einen viel höhern Grad von Liebe und Bewunderung in uns erwecken würde. Dergleichen Verbefferungen kommen bei allen Sinnen vor; und es wäre auch in der That unmöglich, je von einer Sprache Gebrauch zu machen, oder unfre Empfindungen einem andern mitzutheilen, wenn wir nicht die augenblicklichen Vorftellungen der Dinge verbefferten und von unfrer gegenwärtigen Stimmung dabei abftrahirten.

Wir loben oder tadeln alfo jemanden nach dem Einfluffe der Charaktere und Eigenfchaften auf folche, die mit ihm häufig umgehen. Wir bringen dabei nicht in Anfchlag, ob die Perfonen, welche von jenen Eigenfchaften afficirt werden, Bekannte oder Unbekannte, Landsleute oder Ausländer find. Ja wir überfehen bei dergleichen allgemeinen Urtheilen fogar unfer eignes Intereffe; und tadeln keinen Menfchen um deswillen, weil er fich einigen unfrer Anfprüche widerfetzt, wenn dabei fein eigner Vortheil insbefondere intereffirt ift. Wir verzeihen dem Menfchen einen gewiffen Grad von Eigenliebe gern; denn wir wiffen, dafs fie mit der menfchlichen Natur unzertrennlich verbunden ift

und

und zu unserm Wesen und unsrer Einrichtung gehört. Und durch diese Betrachtung verbessern wir diejenigen Empfindungen des Tadels, die sonst so natürlich entstehen, wenn sich uns etwas widersetzt.

Allein obgleich das allgemeine Princip des Lobes oder Tadels durch dergleichen andre Principien verbessert werden mag, so ist es doch gewiss, dass sie nicht zusammen wirksam sind, und dass unsre Leidenschaften eben nicht oft vollkommen so wirken, wie es die gegenwärtige Theorie verlangt. Selten lieben die Menschen dasjenige aus Herzensgrunde, was weit von ihnen ist, und was mit ihrem Wohle in gar keiner vorzüglichen Verknüpfung steht; so wie es nicht weniger selten ist, Personen zu finden, die es einem andern verzeihen können, wenn er mit ihrem Vortheile in Kollision kömmt, so sehr sich auch seine Handlungen, die unserm Vortheile widerstreiten, nach den allgemeinen Gesetzen der Sittlichkeit rechtfertigen lassen. Hier ist es genug, zu sagen, dass die Vernunft eine solche unpartheiische Aufführung fodert, dass wir es aber selten so weit bringen können, und dass unsre Leidenschaften nicht leicht dem folgen, was uns der Verstand rathet. Diese Worte wird man leicht verstehen, wenn man sich dessen erinnert, was wir vorher über diejenige Vernunft gesagt haben, welche fähig ist, sich unsrer Leidenschaft zu widersetzen; und wornach wir ausmachten, dass sie nichts anders sey, als eine allgemeine ruhige Bestimmung der Leidenschaften, gegründet auf eine entfernte Aus-

Aussicht oder auf Reflexion. Wenn wir die Menschen blos nach dem Einflusse beurtheilen, den ihre Charaktere und unser eignes Wohlbefinden, oder auch auf das Glück unsrer Freunde haben, so finden wir so viele Widersprüche mit unsern Empfindungen in der Gesellschaft und im Umgange, und eine solche Ungewissheit wegen den unaufhörlichen Veränderungen unsrer Lage, dass wir einen andern Maasstab des Verdienstes und der Schuld suchen müssen, der nicht so vieler Abänderungen fähig ist. Haben wir aber auf diese Art unsern ersten Standpunkt verlohren, so können wir hernach auf keine andre eben so bequeme Art wieder eine feste Stelle erhalten, als vermittelst der Sympathie mit denen, die mit der Person in Verbindung stehen, die wir betrachten. Freilich wird dadurch die Vorstellung bei weitem nicht so lebhaft, als wenn unser eignes Wohl oder das Wohl unsrer Freunde dabei interessirt ist; auch hat sie lange nicht einen solchen Einfluss auf unsre Liebe und Hass; sondern da sie unsern ruhigen und allgemeinen Principien angemessen ist, so hat sie eine gleiche Gewalt über die Vernunft, und bestimmt unsre Urtheile und Meinungen. Wir tadeln eine schlechte Handlung, die wir in der Geschichte lesen, eben so sehr, als eine andre, die in unsrer Nachbarschaft so eben geschehen ist; welches so viel sagen will, als, dass die erstere Handlung eben die starken Empfindungen der Missbilligung verursachen würde, als die letztere, wenn sie ein gleiches Verhältniss zu uns hätte.

Ich

Ich komme nun zu dem zweiten merkwürdigen Umſtande, deſſen ich mir vornahm Erwähnung zu thun. Wenn ein Menſch einen Charakter hat, der ſeiner natürlichen Beſchaffenheit nach für die Geſellſchaft wohlthätig iſt, ſo halten wir ihn für tugendhaft, und finden ein Vergnügen an der Anſchauung ſeines Charakters, wenn auch gleich beſondere zufällige Umſtände ſeine Wirkungen hindern, und ihn unfähig machen ſeinen Freunden und ſeinem Vaterlande zu dienen. Wenn der Tugend auch alles fehlſchlägt, ſo bleibt ſie dennoch Tugend; und die Liebe, welche ſie erwirbt, begleitet den Menſchen in ein Gefängniſs oder in eine Wüſte, wo ſich die Tugend gar nicht mehr durch Handlungen offenbaren kann, und für die ganze Welt verlohren iſt. Nun ſcheint dieſes ein Einwurf gegen das gegenwärtige Syſtem zu ſeyn. Die Sympathie verknüpft unſer Intereſſe mit dem Wohle der Menſchheit, und wenn die Sympathie die Quelle unſrer Achtung gegen die Tugend wäre, ſo würde die Empfindung der Billigung blos da ſtatt finden, wo die Tugend wirklich ihren Endzweck erreicht, und für das menſchliche Geſchlecht wohlthätig iſt. Wo ſie ihres Zwecks verfehlt, da iſt ſie blos ein unvollkommnes Mittel; und kann daher niemals um ihres Zwecks willen ein Verdienſt erlangen. Die Güte eines Zwecks kann nur ſolchen Mitteln ein Verdienſt verſchaffen, die vollſtändig ſind und den Endzweck wirklich hervorbringen.

Hierauf

Hierauf antworte ich, daſs ein Ding, welches nach allen ſeinen Theilen geſchickt iſt, einen angenehmen Endzweck zu erreichen, uns natürlicherweiſe Vergnügen machen muſs, und für ſchön zu halten iſt, wenn auch gleich einige äuſsere Umſtände fehlen, um ſie alle zuſammen wirkſam zu machen. Es iſt genug, wenn jedes Ding in dem Objekte ſelbſt vollſtändig iſt. Ein Haus, das ſo eingerichtet iſt, daſs dabei für alle Bequemlichkeiten des Lebens geſorgt iſt, gefällt uns deshalb; ob wir vielleicht gleich wiſſen, daſs niemals ein Menſch darin wohnen wird. Ein fruchtbarer Boden, und ein glückliches Klima erfüllt uns mit Vergnügen, wenn wir an die Glückſeligkeit denken, die ſie ihren Einwohnern verſchaffen würden, obgleich für jetzt das Land wüſt und leer iſt. Ein Mann, deſſen Glieder und Anſehen Stärke und Thätigkeit verſpricht, wird für ſchön gehalten, wenn er gleich zum ewigen Gefängniſs verdammt wäre. Die Einbildungskraft hat einige Leidenſchaften, die ihr gleichſam angehören, von denen die Empfindungen des Schönen ſehr abhängen. Dieſe Leidenſchaften werden durch gewiſſe Grade von Stärke und Lebhaftigkeit erregt, die geringer ſind als der G l a u b e, und gar nicht von der realen Exiſtenz ihrer Objekte abhängen. Sobald ein Charakter in jeder Rückſicht ſo beſchaffen iſt, daſs er für die Geſellſchaft wohlthätig werden kann, ſo geht die Einbildungskraft leicht von der Urſach zur Wirkung, ohne zu bedenken, daſs noch einige andre Umſtände erfodert werden, um

die

die Urſache vollſtändig zu machen. **Allgemeine Regeln** erzeugen eine Art von Wahrſcheinlichkeit, welche auf die Urtheilskraft zuweilen, und auf die Einbildungskraft allemal einflieſsen.

Es iſt wahr, wenn die Urſache vollſtändig iſt, und eine gute Anlage mit glücklichen Umſtänden vereiniget iſt, welche machen, daſs jene wirklich für die Geſellſchaft wohlthätig wird, ſo gewährt dieſes dem Zuſchauer ein gröſseres Vergnügen, und die damit verknüpfte Sympathie iſt noch lebhafter. Wir werden davon ſtärker afficirt, aber dennoch ſagen wir nicht, daſs der Charakter tugendhafter ſey, oder daſs wir ihn höher achten. Wir wiſſen, daſs eine Veränderung der Glücksumſtände die wohlthätige Gemüthsanlage ganz ohnmächtig machen kann; und daher trennen wir, ſo viel als möglich, die Gemüthsanlage von dem Glücke. Der Fall iſt eben ſo, wie wenn wir die verſchiedenen Empfindungen der Tugend verbeſſern, welche auf den verſchiedenen Entfernungen von uns beruhen, wo ſie ſich ereignen. Die Leidenſchaften richten ſich nicht immer nach unſern Verbeſſerungen; aber dieſe Verbeſſerungen dienen doch dazu, daſs ſie unſre abſtrakten Begriffe in Ordnung bringen, und daſs wir allein darauf Rückſicht nehmen, wenn wir im Allgemeinen über die Grade des Laſters und der Tugend urtheilen.

Die Kritiker haben bemerkt, daſs alle Worte oder Sätze, welche ſchwer auszuſprechen ſind, unangenehm ins Ohr fallen. Nun iſt kein Unterſchied

dazwi-

dazwischen, ob sie ein Mensch aussprechen hört, oder ob er sie heimlich für sich liest. Wenn ich mit meinen Augen ein Buch durchlaufe, so bilde ich mir ein, als ob ich alle Worte hörte; und werde also durch die Kraft der Imagination in denselben unangenehmen Zustand versetzt, als ob ich dieselben wirklich ausspräche. Der unangenehme Zustand ist nicht real; sondern weil man sich vorstellt, dass eine solche Komposition von Worten die Kraft hat, ihn hervorzubringen, so ist dieses vollkommen hinreichend, die Seele mit einer unangenehmen Empfindung zu erfüllen, und die Rede rauh und unangenehm zu machen. Ein ähnlicher Fall ist auch da, wo eine reale Qualität durch zufällige Umstände unwirksam gemacht, und ihres natürlichen Einflusses auf die Gesellschaft beraubt wird.

Nach diesen Grundsätzen können wir nun leicht den Widerspruch heben, der zwischen der ausgebreiteten Sympathie, wovon unsre Empfindungen der Tugend abhängen, und jener eingeschränkten Menschenliebe zu seyn scheint, die ich schon oft als eine Eigenschaft in der menschlichen Natur bemerkt habe, und welche nach den vorhergehenden Erörterungen Gerechtigkeit und Eigenthum voraussetzt. Meine Sympathie mit andern kann in mir die Empfindung der Unlust und Missbilligung verursachen, wenn ein Objekt vorgestellt wird, das eine Kraft hat in ihm Missvergnügen hervorzubringen; ob ich gleich nicht gesonnen bin ein Objekt meines eignen Interesses aufzuopfern,

oder einer meiner Leidenschaften um des andern Vergnügens willen Gewalt anzuthun. Ein Haus kann mir wegen seiner ungeschickten Bauart, und wegen der Unbequemlichkeit für seinen Eigenthümer missfallen; und doch kann ich dabei nicht Lust haben, auch nur einen Heller dazu herzugeben, dass es besser gebauet werde. Die Gesinnungen müssen das Herz treffen, wenn sie unsre Leidenschaften berichtigen sollen; aber sie brauchen nicht über die Einbildungskraft hinauszureichen, um einen Einfluss auf unsern Geschmack zu gewinnen. Wenn ein Gebäude ein ungeschicktes und altfränkisches Ansehen hat, so erscheint es dem Auge häßslich und unangenehm; ob wir gleich von der Festigkeit des Gebäudes noch so sehr überzeugt sind. Es ist eine Art von Furcht, welche diese Empfindung der Missbilligung in uns hervorbringt; aber die Leidenschaft ist mit derjenigen nicht einerlei, die wir fühlen, wenn wir unter einer Mauer stehen müssen, die wir wirklich für baufällig und unsicher halten. Die scheinbaren Eigenschaften und Beziehungen der Objekte afficiren das Gemüth. Und die Bewegungen, welche sie erwecken, sind von einer ähnlichen Art, als die, welche von den realen Folgen dieser Objekte herrühren, aber das Gefühl davon ist verschieden. Ia diese Bewegungen sind ihrem Gefühle nach so verschieden, dass sie sich oft widerstreiten können, ohne einander zu vernichten; wie wenn die Befestigungswerke einer Stadt wegen ihrer Güte für schön gehalten

werden,

werden, ob wir gleich wünschen, dass sie völlig zerstört seyn möchten. Die Imagination bleibt den allgemeinen Vorstellungen der Dinge getreu und unterscheidet die Gefühle, welche sie hervorbringen, von solchen, welche von unsrer individuellen und vorübergehenden Lage entspringen.

Wenn wir die Lobreden prüfen, welche gemeiniglich grossen Männern gehalten werden, so werden wir finden, dass die mehresten von den Eigenschaften, die man ihnen beilegt, sich in zwei Klassen eintheilen lassen, nemlich in solche, welche sie geschickt machen, ihre Pflicht in der Gesellschaft zu thun; und solche, welche sie sich selbst nützlich machen, und sie in den Stand setzen, ihren eignen Vortheil zu besorgen. Ihre Klugheit, Mässigkeit, Sparsamkeit, Fleiss, Eifer, Unternehmungsgeist, Geschicklichkeit werden eben so sehr gerühmt, als ihre Grossmuth und Menschenliebe. Wenn wir mit einer Eigenschaft Nachsicht haben, welche den Menschen unfähig macht, im Leben sich hervorzuthun, so ist dieses ein gewisser Grad von Phlegma, der den Menschen nicht seine Wirksamkeit und Fähigkeit ganz benimmt, sondern ihn nur in seiner Thätigkeit zurückhält und bedächtig macht; und dieses ohne einigen Schaden für die Person selbst, weil es gewissermassen aus freier Wahl geschieht. Dennoch wird das Phlegma allgemein für einen Fehler gehalten, und zwar für einen sehr grossen, wenn es übertrieben ist: und die Freunde eines Andern wol-

len niemals zugeben, daſs er ihm unterworfen ſey, auſser wenn ſie ſeinen Charakter in weſentlichern Stücken rechtfertigen wollen. Er könnte eine Figur ſpielen, ſagen ſie, wenn er ſich nur mehr Mühe geben wollte; ſein Verſtand iſt geſund, er begreift ſchnell, und hat ein ſtarkes Gedächtniſs; aber er haſſet die Geſchäfte und macht ſich nichts aus ſeinem Glücke. Und dieſes machen die Menſchen ſogar bisweilen zu einem Gegenſtande der Eitelkeit; wiewohl ſie ſich immer dabei das Anſehen geben, als ob ſie dadurch einen Fehler geſtünden; weil ſie denken, daſs dieſe Unfähigkeit zu Geſchäften viele weit edlere Eigenſchaften verrathe; als einen philoſophiſchen Geiſt, einen feinen Geſchmack, einen groſsen Witz oder einen Hang zum Vergnügen und zur Geſellſchaft. Aber nehmt einen andern Fall: Setzet eine Eigenſchaft, die, ohne eine Anzeige anderer guten Eigenſchaften zu ſeyn, einen Menſchen ganz untauglich zu Geſchäften macht, und ſeinem eignen Vortheile nachtheilig iſt, als ein ſtumpfer Verſtand, und eine ſchlechte Urtheilskraft in Anſehung aller Gegenſtände im Leben; Unbeſtändigkeit und Unentſchloſſenheit; oder ein Mangel an Geſchick, ſich in die Menſchen und in die Geſchäfte zu finden; ſo wird man alle dieſe Eigenſchaften für Unvollkommenheiten in einem Charakter halten; und viele Menſchen würden ſich eher zu den gröſsten Verbrechen bekennen, als daſs ſie den Argwohn ſollten auf ſich haften laſſen, daſs ſie denſelben nur im geringſten Grade unterworfen wären.

Es ist ein grosses Glück für unsere philosophischen Untersuchungen, wenn wir ein und eben dasselbe Phänomen durch eine Menge von verschiedenen Umständen abgeändert finden; weil wir uns dadurch, dass wir das entdecken, was ihnen gemeinschaftlich gehört, desto mehr von der Wahrheit derjenigen Hypothese überzeugen können, deren wir uns bedienen, um sie zu erklären. Wenn nichts für eine Tugend gehalten würde, als was für die Gesellschaft heilsam ist, so wäre ich überzeugt, dass die vorhergehende Erklärung des moralischen Gefühls immer noch, und zwar um der evidentsten Gründe willen, angenommen werden müsste. Aber diese Evidenz muss bei uns noch grösser werden, wenn wir andre Arten von Tugenden finden, welche schlechterdings gar nicht anders, als aus dieser Hypothese erklärt werden können. Hier ist ein Mensch, dem es eben nicht an geselligen Eigenschaften fehlt; aber was ihn hauptsächlich empfiehlt, ist seine Gewandtheit in Geschäften, wodurch er sich aus den grössten Schwierigkeiten herausgeholfen, und die verwickeltsten Angelegenheiten mit einer ganz besondern Geschicklichkeit und Klugheit ausgeführt hat. Ich fühle, dass unmittelbar in mir eine Achtung gegen diesen Mann entstehet; und ehe ich noch mit ihm eine Bekanntschaft errichtet habe, wollte ich ihm gern eher einen Dienst erweisen, als jedem andern, dessen Charakter dem seinigen zwar in jedem Stücke gleich ist, dem aber jene besondere Eigenschaft fehlt. In diesem

Falle

Falle werden die Eigenschaften, welche mir gefallen, sämmtlich als nützlich für die Person selbst und als geschickt angesehen, seinen Vortheil und sein Vergnügen zu befördern. Sie werden blos als Mittel zu einem Zwecke betrachtet, und gefallen nach dem Maasse ihrer Tauglichkeit zu diesem Zwecke. Der Zweck muss also für mich angenehm seyn. Aber was macht den Zweck angenehm? Die Person ist ein Fremder; mein Vortheil ist auf keine Art mit ihm verknüpft, und ich habe keine Verbindlichkeit gegen ihn. Seine Glückseligkeit interessirt mich nicht mehr als die Glückseligkeit jedes andern menschlichen und in der That jedes empfindenden Geschöpfs: das heisst, es afficirt mich blos durch Sympathie. Aus diesem Grunde nehme ich einen so starken Antheil an seiner Glückseligkeit und an seinem Wohlbefinden, dass ich dabei eine sehr sichtbare Bewegung empfinde. Die Erscheinung der Eigenschaften, welche geschickt sind, sie zu befördern, macht einen angenehmen Eindruck auf meine Einbildungskraft, und zwingen mir Liebe und Hochachtung ab.

Diese Theorie kann es erklären, weshalb die nämlichen Eigenschaften in allen Fällen beides Stolz und Liebe, Demuth und Hass hervorbringen; und weshalb der nämliche Mensch allemal tugendhaft oder lasterhaft, geachtet oder verachtet bei andern ist, der bei sich selbst in einem solchen Kredit steht. Eine Person, in der wir eine Leidenschaft oder eine Fertigkeit entdecken, die ursprünglich allein ihr

selbst

ſelbſt ſchädlich iſt, wird uns doch immer unangenehm, blos um ihretwillen; ſo wie auf der andern Seite ein Menſch, deſſen Charakter nur allein für andre gefährlich und unangenehm iſt, niemals mit ſich ſelbſt zufrieden ſeyn kann, ſo lange er dieſen Fehler an ſich bemerkt. Und dieſes gilt nicht nur von den Charakteren und Sitten überhaupt, ſondern auch von den allerkleinſten Umſtänden. Ein heftiger Huſten bei einem andern iſt uns unangenehm; ob wir gleich an ſich gar nicht dabei leiden. Ihr werdet einen Menſchen kränken, wenn ihr ihm ſagt, daſs er einen ſtinkenden Athem habe; ob er ſelbſt gleich nichts Unangenehmes davon empfindet. Unſre Phantaſie verändert ſehr leicht unſre Lage; und wir betrachten uns entweder ſo, wie wir andern vorkommen, oder wir betrachten andre, wie ſie ſich ſelbſt fühlen; wir verſetzen uns auf dieſe Art in Empfindungen, die uns gar nicht angehören, und wobei uns nichts als die Sympathie intereſſiren kann. Und dieſe Sympathie treiben wir bisweilen ſo weit, daſs uns ſelbſt eine Eigenſchaft, die uns recht wohl behagt, miſsfällt, blos weil ſie andern miſsfällt, und uns in ihren Augen unangenehm macht; ob wir gleich vielleicht niemals einen Vortheil davon haben können, daſs wir uns ihnen angenehm machen.

Es hat in allen Zeiten ſehr viele Moralſyſteme gegeben, deren ſich Philoſophen angenommen haben; wenn man ſie aber recht genau unterſucht, ſo ſcheinen ſie ſich auf zwei reduciren zu laſſen, welche

allein

allein unfre Aufmerkfamkeit verdienen. Das moralifche Gute und Böfe wird ganz gewifs durch unfre Empfindungen, nicht durch Vernunft unterfchieden: aber diefe Empfindungen können entweder von dem blofsen Anfehen oder der Erfcheinung der Charaktere und Leidenfchaften entftehen, oder von der durch Ueberlegung erworbenen Einficht, dafs fie auf die Glückfeligkeit des menfchlichen Gefchlechts und einzelner Perfonen abzielen. Meine Meinung ift, dafs diefe Urfachen in unfern moralifchen Urtheilen beide untermifcht find; auf eben die Art, wie fie es in unfern Entfcheidungen über die mehreften Arten der äufsern Schönheit find: ob ich hierbei gleich glaube, dafs die Betrachtungen über die Beziehungen der Handlungen auf das gemeine Befte, bei weiten den gröfsten Einflufs haben, und alle die Hauptzweige unfrer Schuldigkeit beftimmen. Indeffen giebt es doch in weniger wichtigen Fällen Beifpiele, wo diefer unmittelbare Gefchmack oder Sinn unfre Billigung hervorbringt. Witz und ein gewiffes leichtes und ungenirtes Betragen, find Eigenfchaften, die andern unmittelbar angenehm find, und ihre Liebe und Hafs erzwingen. Einige diefer Eigenfchaften bringen bei andern durch befondere urfprüngliche Principien der menfchlichen Natur, die hier nicht erklärt werden können, Vergnügen hervor. Andre können in mehr allgemeinere Principien aufgelöft werden. Diefes wird durch eine eigenthümliche Unterfuchung am deutlichften können dargethan werden.

So

So wie einige Eigenschaften ihr Verdienst dadurch erhalten, dass sie andern unmittelbar angenehm sind, ohne eine Beziehung auf das allgemeine Beste; so werden auch einige deshalb tugendhaft genennt, weil sie der Person, die sie hat, unmittelbar angenehm sind. Iede Leidenschaft und jede Wirkung der Seele hat ein eigenthümliches Gefühl, das entweder angenehm oder unangenehm ist. Das erste ist tugendhaft, das zweite lasterhaft. Dieses eigenthümliche Gefühl macht die wahre Natur der Leidenschaft aus; und bedarf daher keiner weitern Erklärung.

Allein ob nun gleich der Unterschied zwischen Tugend und Laster, aus dem unmittelbaren Vergnügen oder Missvergnügen geradezu zu fliessen scheint, welches die einzelnen Eigenschaften in uns oder Andern verursachen; so ist doch leicht zu bemerken, dass er auch einem beträchtlichen Theile nach von dem so oft urgirten Princip der Sympathie abhängt. Wir geben einer Person unsern Beifall, die solche Eigenschaften besitzt, die ihr selbst unmittelbar angenehm sind: ob sie gleich fast keinem Menschen etwas nützen. Um dieses zu erklären, müssen wir die vorhergehenden Principien zu Hülfe nehmen.

So, um eine allgemeine Uebersicht dieser Hypothese zu geben, wird jede Eigenschaft des Gemüths tugendhaft genennt, welche bei ihrer blossen Anschauung Vergnügen gewährt; so wie jede Eigenschaft, die, sobald man sie sich vorstellt, Unlust gewährt,

gewährt, Lafter heifst. Diefe Luft und diefe Unluft kann aus vier verfchiedenen Quellen entftehen. Denn wir empfinden Luft bei der Vorftellung eines Charakters, der von Natur gefchickt ift, Andern oder der Perfon, die ihn befitzt, felbft nützlich zu feyn, oder der für Andre oder die Perfon felbft angenehm ift. Vielleicht wird man fich wundern, dafs wir unter allen diefen Vortheilen und Vergnügungen unfer eignes Selbft vergeffen, an dem uns doch bei jeder andern Gelegenheit fo viel gelegen war. Allein man wird fich bald über diefen Punkt zufrieden geben, wenn man erwägt, dafs, da einer jeden einzelnen Perfon Vergnügen und Vortheil fo verfchieden ift, es unmöglich ift, dafs die Menfchen je in ihren Empfindungen und Urtheilen einig werden können, wenn fie nicht einen gewiffen allgemeinen Gefichtspunkt wählen, aus welchem fie fämtlich ihr Objekt anfehen, und welcher verurfacht, dafs es ihnen allen in einerlei Geftalt erfcheint. Nun ift bei der Beurtheilung eines Charakters der einzige Vortheil oder das einzige Vergnügen, das jeder einzelnen Perfon als eben daffelbe vorkommen mufs, um dasjenige, welches in der Perfon felbft fich findet, die geprüft wird; oder dasjenige, welches in denen Perfonen ift, die mit ihr in Verknüpfung ftehen. Und obgleich dergleichen Vortheile und Vergnügungen uns nicht fo ftark afficiren, als unfre eignen; fo find fie doch dafür auch weit anhaltender und allgemeiner, und halten daher felbft im praktifchen Leben den letztern das Gleichgewicht,

und

und gelten in der Spekulation allein für den richtigen Maasstab der Tugend und der Moralität. Sie allein bringen dasjenige ganz eigenthümliche Gefühl oder die Empfindung hervor, wovon der moralische Unterschied abhängt.

Was den guten oder bösen Lohn der Tugend oder des Lasters anbetrifft, so ist er offenbar eine Folge der Empfindungen des Vergnügens oder Missvergnügens. Diese Empfindungen erzeugen Liebe oder Hass; und Liebe oder Hass sind nach der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Leidenschaften mit Wohlwollen oder Uebelwollen verknüpft; das heisst, mit einem Verlangen die Person, welche wir lieben, glücklich, und die Person, welche wir hassen, unglücklich zu machen. Wir haben hiervon bei einer andern Gelegenheit weitläuftiger gehandelt.

Zweiter Abschnitt.

Von der Grösse der Seele.

Nunmehr ist es Zeit, dieses allgemeine System der Sittenlehre durch Anwendung desselben auf einzelne Beispiele von Tugenden und Lastern zu erläutern, und zu zeigen, wie ihr Verdienst oder ihre Schuld aus den vier hier angegebenen Quellen entsteht. Wir wollen mit der Prüfung der Leidenschaften des Stolzes und der Demuth den Anfang machen, und wollen erwägen,

was

was ſie für Laſter nach ſich ziehen, wenn ſie übertrieben ſind, und was für Tugenden entſpringen, wenn ſie in den gehörigen Schranken bleiben. Ein übertriebener Stolz oder eine zu übermüthige Meinung von ſich ſelbſt wird jederzeit für fehlerhaft gehalten, und wird allgemein gehaſst; ſo wie Beſcheidenheit, oder ein gehöriges Gefühl unſrer Schwäche für tugendhaft geachtet wird, und das Wohlwollen eines jeden nach ſich zieht. Dieſes gehört unter den vier Quellen der moraliſchen Unterſcheidungen der dritten zu, nemlich der unmittelbaren Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, welche Andre bei einer Eigenſchaft empfinden, ohne daſs ſie weiter über eine Beziehung dieſer Eigenſchaft reflektiren.

Um dieſes zu beweiſen, müſſen wir zweier Principien gedenken, die ſehr ſichtbar in der menſchlichen Natur ſind. Das erſte davon iſt die Sympathie und die Mittheilung der Empfindungen und Leidenſchaften, welche ſchon oben erwähnt iſt. Die Harmonie der menſchlichen Seelen iſt ſo eng und innig, daſs mich ein Menſch, ſobald er ſich mir nähert, mit allen ſeinen Meinungen erfüllt, und mein Urtheil mehr oder weniger auf ſeine Seite zieht. Und obgleich meine Sympathie mit ihm, bei vielen Gelegenheiten nicht ſo ſtark iſt, daſs dadurch meine Geſinnungen und meine Art zu denken ganz und gar geändert wird; ſo iſt ſie doch ſelten ſo ſchwach, daſs ſie nicht den noch unbefeſtigten und leichten Gang meiner Gedanken ſtören und derjenigen Meinung

nung einiges Gewicht geben sollte, welche mir sein Beifall und seine Billigung empfiehlt. Und es kömmt dabei gar nicht darauf an, auf welchen Gegenstand er und ich unsre Gedanken anwenden. Wir mögen über eine gleichgültige Person oder über meinen eignen Charakter urtheilen, meine Sympathie giebt seiner Entscheidung immer gleiche Kraft: und selbst seine Meinungen von seinem eignen Verdienst machen, dass ich ihn in demselben Lichte sehe, in welchem er sich selbst betrachtet.

Dieses Princip der Sympathie ist von so mächtiger und einnehmender Natur, dass es an den mehresten unsrer Empfindungen und Leidenschaften Theil hat, und dass es sogar oft da wirkt, wo gerade das Gegentheil statt zu haben scheint. Denn es ist merkwürdig, dass wenn sich mir ein Mensch in einem Stücke widersetzt, worauf ich sehr viel halte und meine Leidenschaft durch seinen Widerspruch reizt, dass ich alsdann schon allemal einen Grad von Sympathie mit ihm habe, und dass meine Gemüthsbewegung aus keiner andern Quelle kömmt. Wir bemerken hier einen offenbaren Streit oder ein Gegeneinanderstossen einander entgegengesetzter Principien und Leidenschaften. Auf der einen Seite ist diejenige Leidenschaft oder Empfindung, die mir natürlich ist; und es ist zu merken, dass je strenger diese Leidenschaft ist, desto grösser ist die Gemüthsbewegung. Es muss also eine Leidenschaft oder Bewegung auf der andern Seite seyn; und diese Leidenschaft kann nirgends herrühren, als von

der Sympathie. Die Empfindungen anderer können uns nie afficiren, ausser wenn sie gewissermassen unsre eignen werden; in welchem Falle sie durch Widerstrebung oder Erhöhung unsrer Leidenschaften eben so auf uns wirken, als wenn sie aus unserer eignen Gemüthsbeschaffenheit und Natur ursprünglich entstanden wären. So lange sie in den Gemüthern von andern verborgen liegen, können sie keinen Einfluss auf uns haben: und selbst wenn sie uns bekannt geworden sind, und nicht weiter als in unsre Phantasie oder zu unserm Verstande gelangen; so sind diese Vermögen so sehr an Objekte jeder verschiedenen Art gewöhnt, dass ein blosser Begriff, wenn er auch gleich unsern Empfindungen und Neigungen entgegen ist, uns allein genommen nie afficiren würde.

Das zweite Princip, dessen ich erwähnen will, ist die Vergleichung oder die Abänderung unsrer Urtheile über Objekte nach dem Verhältnisse, in welchem sie mit denen stehen, mit welchen wir sie vergleichen. Wir urtheilen über die Dinge mehr nach Vergleichung als nach ihrem innern Werth und ihrer absoluten Würde; und sehen jedes Ding für geringer an, sobald es einem andern Dinge von eben der Art, das höher ist, entgegengesetzt wird. Aber keine Vergleichung fällt öfter vor, als die mit uns selbst; und daher findet sie sich auch bei jeder Gelegenheit und vermischt sich mit den mehresten unsrer Leidenschaften. Diese Art von Vergleichung steht in ihrer Wirkung der Sympathie

pathie gerade entgegen, wie wir schon in der Abhandlung über das Mitleiden und die Bosheit bemerkt haben *). „In allen Arten der Ver„gleichung macht ein Objekt, dass wir von einem „andern, mit dem es vergleichen wird, eine Em„pfindung bekommen, die das Widerspiel von der„jenigen ist, welche entsteht, wenn wir es gerade„zu und unmittelbar betrachten. Die direkte Vor„stellung von eines Andern Vergnügen gewährt uns „natürlicherweise Lust, und also bringt sie Unlust „hervor, wenn sie mit unserm eignen verglichen wird. „Seine Unlust, an sich betrachtet, ist uns unange„nehm; aber sie vermehrt den Begriff unsrer eignen „Glückseligkeit, und deshalb gewährt sie uns Ver„gnügen."

Da also diese Principien der Sympathie und der Vergleichung mit uns einander widerstreiten, so wird es indessen der Mühe werth seyn, zu erwägen, was sich ausser der besondern Gemüthsbeschaffenheit der Person für allgemeine Regeln festsetzen lassen, dem einen oder dem andern jener Principien die Obergewalt zu verschaffen. Gesetzt ich wäre in vollkommner Sicherheit auf dem festen Lande, und wollte gern einiges Vergnügen von der Vorstellung davon geniessen: so müsste ich an den elenden Zustand derer denken, die auf der See einem Sturme ausgesetzt sind, und müsste mich bemühen diesen Begriff so stark und lebhaft, als möglich zu machen, damit ich meine eigne Glückseligkeit um dieses Kontrasts

willen

*) S. B. II. Th. 2. Abschn. 8.

willen desto stärker fühlen möchte. Aber was ich mir hierbei auch immer für Mühe geben mag, so wird die Vergleichung nie eine so grosse Gewalt haben, als wenn ich wirklich an dem Ufer bin *), und in der Ferne ein Schiff sehe, das mit einem Sturme kämpft und jeden Augenblick in Gefahr ist, an einem Felsen zerschmettert zu werden, oder an einer Sandbank zu scheitern. Aber man setze, dieser Begriff werde noch lebhafter. Man stelle sich vor, das Schiff werde so nahe an mich heran getrieben, dass ich deutlich das Schrecken wahrnehmen kann, das sich auf den Gesichtern der Schiffer und der Reisenden abbildet, dass ich ihr klägliches Schreien höre, sehe, wie die zärtlichsten Freunde sich das letzte Lebewohl sagen, oder sich umfassen, mit dem Entschlusse, Arm in Arm umzukommen. Kein Mensch hat ein so fühlloses Herz, dass er bei einem solchen Anblicke Vergnügen empfinden, oder den Bewegungen des zärtlichsten Mitleidens und der rührendsten Sympathie widerstehen könnte. Es giebt also offenbar in diesem Falle eine gewisse Mittelstrasse; und es ist augenscheinlich, dass, wenn die Vorstellung zu schwach ist, die Vergleichung derselben keinen Einfluss hat; und dass sie auf der andern

*) Suave mari magno turbantibus aequora ventis
E terra magnum alterius spectare laborem.
Non quia vexari quemquam est jucunda voluptas
Sed quibus ipso malis careas quia cernere suav' est.
Lucret.

andern Seite, wenn sie zu stark ist, gänzlich durch Sympathie auf uns wirkt, die der Vergleichung entgegen ist. Da die Sympathie darin besteht, dass ein Begriff in eine Impression verwandelt wird, so erfodert sie eine grössere Stärke und Lebhaftigkeit von dem Begriffe, als zur Vergleichung erfodert wird.

Alles dieses läst sich leicht auf die gegenwärtige Materie anwenden. Wir kommen uns in unsern eignen Augen in der Gegenwart eines grossen Mannes oder eines Menschen von einem erhabneren Geiste sehr klein vor; und diese Demuth macht einen ansehnlichen Bestandtheil von derjenigen Ehrfurcht aus, die wir nach unserem *) vorhergehenden Raisonnement über diese Leidenschaft unsern Obern erweisen. Bisweilen entsteht sogar Neid und Hass aus der Vergleichung; bei dem grössten Theile der Menschen aber bleibt es bei Ehrfurcht und Achtung. Da die Sympathie einen so starken Einfluss auf das menschliche Gemüth hat, so macht sie, dass Stolz gewissermassen dieselbige Wirkung hat, als Verdienst; und indem sie uns in solche hohe Empfindungen versetzt, als der stolze Mann von sich hat, so bringt sie diejenige Vergleichung zu wege, die so kränkend und unangenehm ist. Unser Verstand stimmt seiner schmeichelhaften Meinung, in der er sich selbst so sehr gefällt, nicht gänzlich bei; aber doch wird er so erschüttert, dass er denselben Be-

*) S. B. II. Th. 2. Abschn. 10.

Begriff, in welchem sich jener darstellt, aufnimmt, und dass er ihm einen Einfluss über die schwankenden Vorstellungen der Phantasie verstattet. Ein Mensch, der sich in einer müssigen Stunde einen Begriff von einer Person formirt, die ihn an Verdienst weit übertrifft, würde an dieser Erdichtung nichts Anstössiges oder Demüthigendes finden: Wenn aber ein Mensch, von dem wir wirklich glauben, dass er tief unter uns steht, vor uns steht; wenn wir an ihm einen ausserordentlichen Grad von Stolz und Eigendünkel bemerken; so bemächtiget sich die feste Ueberredung, die er von seinem eignen Verdienste hat, der Einbildungskraft, und erniedriget uns auf eben die Art in unsern eignen Augen, als wenn er wirklich alle die grossen Vorzüge besässe, die er sich selbst so freigebig ertheilt. Unser Begriff hält hier gerade die Mitte, welche nöthig ist, wenn er auf uns durch Vergleichung wirken soll. Wäre er mit Glauben verknüpft, und käme es uns wirklich so vor, als ob die Person das Verdienst hätte, welches sie sich anmasst, so würde er gerade eine entgegengesetzte Wirkung haben und durch Sympathie auf uns wirken. Der Einfluss dieses Princips würde sodann stärker seyn als des Princips der Vergleichung, und das Princip würde demjenigen entgegengesetzt seyn, das entsteht, wenn das Verdienst der Person unter seinen Anmasungen zu seyn scheint.

Die nothwendige Folge dieser Principien ist, dass der Stolz oder eine übertriebene Meinung von uns selbst lasterhaft seyn muss; weil er in allen Menschen

schen Unlust verursacht und sie jeden Augenblick zu einer unangenehmen Vergleichung zwingt. Es ist eine abgenutzte Anmerkung in der Philosophie und selbst im gemeinen Leben und im Umgange, dass es unser eigner Stolz ist, der uns so unzufrieden mit dem Stolze eines andern Volks macht; und dass die Eitelkeit uns nur deshalb unerträglich wird, weil mir selbst eitel sind. Die Fröhlichen gesellen sich natürlicherweise zu den Fröhlichen; und die Liebenden zu den Liebenden: Aber der Stolze kann bei dem Stolzen nicht ausdauren; er sucht lieber die Gesellschaft derer, die eine ganz entgegengesetzte Neigung haben. Da wir allesammt in einem gewissen Grade stolz sind, so wird der Stolz von dem ganzen menschlichen Geschlechte allgemein getadelt und verdammt; weil er seiner Natur nach die Eigenschaft an sich hat, dass er in Andern vermittelst der Vergleichung Unlust verursacht. Und diese Wirkung muss um so natürlicher erfolgen, da diejenigen, welche eine so übelgegründete Vorstellung von sich selbst haben, stets solche Vergleichungen anstellen, und auf keine andre Art ihrer Eitelkeit Nahrung verschaffen können. Ein Mensch von wahrem Verstande und von realen Verdiensten hat schon in sich selbst eine Quelle des Vergnügens und bedarf jener Vergleichungen mit Andern nicht; aber ein Thor muss sich allenthalben nach Menschen umsehen, die noch thörichter sind als er, damit er sich immer, wenn er seine Talente und seinen Verstand betrachtet, in guter Laune erhält.

Aber obgleich eine übertriebene Meinung von unſern eignen Verdienſten fehlerhaft und unangenehm iſt, ſo kann doch nichts lobenswerther ſeyn, als einen Werth in uns ſelbſt zu ſetzen, wenn wir wirklich Eigenſchaften beſitzen, die einen Werth haben. Der Nutzen und Vortheil, den eine Eigenſchaft für uns hat, iſt eben ſowohl eine Quelle der Tugend, als ihre Annehmlichkeit für Andere; und es iſt gewiſs, daſs es zur Regulirung unſers Lebens nichts Nützlicheres giebt, als einen gehörigen Grad Stolz, der uns unſern eignen Werth fühlen läſst, und uns eine gewiſſe Zuverſicht und Vertrauen zu allen unſern Entwürfen und Unternehmungen einflöſst. Es mag einer mit Fähigkeiten ausgerüſtet ſeyn, mit welchen er will, wenn er nicht mit denſelben bekannt iſt, und keine Plane macht, die ihnen angemeſſen ſind, ſo ſind ſie völlig unnütz für ihn. Wir müſſen bei allen Gelegenheiten nothwendig unſre eignen Kräfte kennen; und wenn es erlaubt wäre, auf eine von beiden Seiten auszuſchweifen, ſo würde es doch vortheilhafter ſeyn, unſer Verdienſt zu hoch anzuſchlagen, als ſich Vorſtellungen davon zu machen, die weit unter ihr richtiges Maaſs fallen. Das Glück begünſtiget gemeiniglich kühne und unternehmende Köpfe; und nichts flöſst uns mehr Muth und Kühnheit ein, als eine gute Meinung von uns ſelbſt.

Hierbei bedenke man noch, daſs wenn auch der Stolz, oder das Selbſtlob bisweilen Andern unangenehm wird, es doch uns allemal angenehm iſt; ſo wie auf der andern Seite die Beſcheidenheit, ob

ob sie gleich jedem, der sie bemerkt, Vergnügen gewährt, oft in der Person selbst, die damit begabt ist, Missvergnügen erweckt. Nun ist bemerkt worden, dass unsre eignen Empfindungen das Laster und die Tugend in einer Eigenschaft eben sowohl bestimmen, als diejenigen Empfindungen, die sie bei Andern verursachen.

Also wird Selbstgenügsamkeit und Eitelkeit in einem Charakter nicht nur verzeihlich, sondern sogar nothwendig für ihn seyn. Indessen ist doch so viel gewiss, dass die gute Lebensart und die Artigkeit es erfodert, dass wir alle Zeichen und Aeusserungen, welche geradezu diese Leidenschaft predigen, vermeiden müssen. Wir haben alle mit einander eine erstaunende Partheilichkeit für uns selbst, und wollten wir immer unsern Empfindungen in diesem Stücke folgen, so würden wir jeder in dem Andern den allergrösten Unwillen verursachen, nicht nur dadurch, dass wir jedem stets einen so unangenehmen Gegenstand zur Vergleichung vorhielten, sondern auch durch den beständigen Widerstreit unsrer Urtheile. So wie wir also die Gesetze der Natur festsetzen, um das Eigenthum zu sichern und die Eingriffe des Eigennutzes abzuhalten; so setzen wir auch die Regeln der guten Lebensart fest, um die Kollisionen des menschlichen Stolzes zu verhindern, und den Umgang angenehm zu machen und ihm das Beleidigende zu benehmen. Nichts ist unangenehmer als ein Mensch, der eine allzuübertriebene Meinung von sich blicken läst:

den-

dennoch hat ein jeder Mensch einen starken Hang zu diesem Fehler. Kein Mensch kann mit Sicherheit in sich selbst den Unterschied angeben, wo sein Stolz Tugend ist und wo er Fehler oder Laster wird, oder niemand kann gewiss seyn, dass seine Achtung gegen sein eignes Verdienst gehörig gegründet ist. Aus diesem Grunde werden alle direkten Ausdrücke dieser Leidenschaft verworfen; und wir machen auch bei Männern von grossem Verstande und Verdienst keine Ausnahme von dieser Regel. Man räumt ihnen so wenig als andern Leuten ein, dass sie sich durch ihre Erzählungen vollkommne Gerechtigkeit widerfahren lassen dürfen; und wenn sie auch gleich, bei der Erzählung ihrer Verdienste, einige Zurückhaltung oder geheime Zweifel blicken lassen, so trauet man ihnen doch nicht ganz. Jene angeerbte und ganz allgemeine Neigung der Menschen, ihren eignen Werth höher anzuschlagen, hat uns ein so festes Vorurtheil gegen alles Selbstlob beigebracht, dass wir es nach einer allgemeinen Regel, wir mögen es antreffen, wo wir wollen, verwerfen; und es geschieht allemal mit einiger Schwierigkeit, dass wir es grossen Männern selbst in ihren geheimsten Gedanken, durch ein Privilegium erlauben. Wenigstens muss man gestehen, dass einige Verstellung in diesem Stücke allemal absolut nöthig ist; und dass, wenn wir in unsern Herzen Stolz beherbergen, wir doch eine schöne Aussenseite annehmen, und bei allem unserm Betragen und Benehmen den Schein von Bescheidenheit

und

und gegenseitiger Hochachtung annehmen müssen. Wir müssen bei jeder Gelegenheit Lust beweisen, Andern den Vorzug vor uns einzuräumen; sie mit einer Art von Ehrerbietung zu behandeln, wenn sie auch nur unsers gleichen sind; immer der niedrigste und letzte in der Gesellschaft scheinen, wenn wir nicht sehr weit über die übrigen hervorragen: Und wenn wir in unserm Betragen diese Regeln beobachten, so werden die Menschen mehr Nachsicht mit unsern geheimen Gesinnungen haben, wenn wir sie uns auf eine verblümte Art merken lassen.

Ich glaube, niemand, der die Welt einigermassen kennt, und in die innern Gesinnungen der Menschen eingedrungen ist, wird behaupten, dass die Demuth, welche die gute Lebensart und der Wohlstand von uns fodert, über die Aussenseite hinausgeht, oder dass eine durchgängige Aufrichtigkeit in diesem Stücke für einen reellen Theil unsrer Schuldigkeit gehalten werden müsse. Im Gegentheil wird man bemerken, dass ein ächter und guter Stolz oder Selbstschätzung, wenn sie gehörig verborgen ist und guten Grund hat, ein wesentliches Stück von dem Charakter eines Mannes von Ehre ist, und dass keine Eigenschaft des Gemüths unnachlässlicher gefodert wird, wenn sich ein Charakter die Achtung und den Beifall der Menschen erwerben will. Es giebt einige Zeichen der Achtung, und gegenseitige Höflichkeiten, welche die Gewohnheit nach dem verschiedenen Range der Menschen unter einander erfodert; und wer in die-

dieſem Stücke zuweit geht, den beſchuldiget man, wenn es aus Eigennutz geſchieht, der Niederträchtigkeit; geſchieht es aus Unwiſſenheit, der Einfalt. Es iſt alſo nothwendig, daſs wir den Rang und die Stelle, die wir in der Welt behaupten, kennen, ſie mag nun durch unſre Geburt oder durch Glück, Amt, Talente und Ruhm beſtimmt ſeyn. Es iſt nöthig, daſs wir die Empfindung und Leidenſchaft des Stolzes fühlen, die jenen Verhältniſſen gemäſs iſt, um unſre Handlungen darnach zu ordnen. Und wenn man ſagen ſollte, daſs die Klugheit ſchon hinreichte unſre Handlungen in dieſem Stücke zu ordnen, ohne daſs ein realer Stolz dazu nöthig wäre, ſo würde ich erwiedern, daſs das Objekt der Klugheit eben darin beſteht, unſre Handlungen dem gemeinen Gebrauch und der Gewohnheit gemäſs einzurichten, und daſs dergleichen ſtillſchweigende Bekenntniſſe der Superiorität unmöglich würden haben eingeführt und durch Gewohnheit bevollmächtiget werden können, wenn nicht die Menſchen überhaupt ſtolz wären, und wenn nicht dieſe Leidenſchaft, ſobald ſie einen guten Grund hat, allgemein gebilliget würde.

Wenn wir uns von dem gemeinen Leben zur Geſchichte wenden, ſo erhalten dieſe Schlüſſe neue Kraft, da wir bemerken, daſs alle diejenigen Handlungen und Empfindungen, welche die Bewunderung des menſchlichen Geſchlechts auf ſich gezogen haben, ſich auf nichts anders als auf Stolz und Selbſtſchätzung gründen. Geht, ſagt Alexander

der Grosse zu seinen Soldaten, als sie sich weigerten ihm nach Indien zu folgen, Geht und erzählt euren Landsleuten, dass ihr Alexandern verliesst, als er eben die Eroberung der Welt vollendete. Diese Stelle bewunderte, wie uns St. Evremond erzählt, vorzüglich der Prinz Condé allemal. „Alexander, sagte dieser Prinz, verlassen von seinen „Soldaten, mitten unter Barbaren, die noch nicht „völlig bezwungen waren, fühlte in sich selbst eine „solche Würde, ein solches Recht zum Regieren, „dass er es sich gar nicht als möglich vorstellen „konnte, dass sich jemand weigern würde, ihm zu „gehorchen. In Europa oder in Asien; unter den Griechen oder unter den Persern; „alles war ihm einerlei: Wo er Menschen fand, da „glaubte er auch Unterthanen gefunden zu haben.“

Ueberhaupt können wir bemerken, dass alles, was man Heldentugenden nennt, und was man unter dem Charakter von Grösse und Erhabenheit der Seele bewundert, nichts ist, als entweder ein fester und wohlgegründeter Stolz oder Selbstachtung, oder dass der Grund davon doch allemal sehr viel von dieser Leidenschaft enthält. Muth, Unerschrockenheit, Ehrbegierde, Liebe zum Ruhm, Grossmuth und alle die übrigen glänzenden Tugenden dieser Art haben offenbar eine starke Mischung von Selbstachtung in sich und erhalten einen grossen Theil ihres Verdienstes aus dieser Quelle. Daher finden wir auch, dass viele religiöse Deklamatoren

diese

diese Tugenden als blos heidnisch und naturalistisch verschreien, und uns den Vorzug der christlichen Religion anpreisen, welche die Demuth unter die Tugenden erhebe, und das Urtheil der Welt, ja selbst der Philosophen verbessere, welche so allgemein die Wirkungen des Stolzes und des Ehrgeizes bewundern. Ob diese Tugend der Demuth richtig verstanden sey, will ich mir nicht anmaſsen zu bestimmen. Ich bin zufrieden, wenn man nur zugiebt, daſs die Welt natürlicherweise einen wohlgeordneten Stolz, der insgeheim unsern Muth belebt, ohne in solche unziemliche Ausbrüche der Eitelkeit auszuarten, welche die Eitelkeit Anderer beleidigen, allgemein achtet.

Das Verdienst des Stolzes oder der Selbstschätzung rührt von zwei Umständen her: nemlich von ihrer Nützlichkeit und von ihrer Annehmlichkeit für uns; wodurch sie uns zu Geschäften fähig macht, und uns zu gleicher Zeit ein unmittelbares Vergnügen gewährt. Sobald der Stolz seine gehörigen Grenzen überschreitet, so verliert er den ersten Vortheil und wird sogar nachtheilig; und dieses ist der Grund, weshalb wir einen ausschweifenden Stolz und Ehrgeiz verdammen, wenn er gleich durch den Wohlstand einer guten Erziehung und durch feine Sitten in Ordnung gehalten wird. Allein da eine solche Leidenschaft immer noch angenehm ist, und der Person, welche davon bewegt wird, eine erhöhete und erhabene Empfindung giebt, so benimmt die Sympathie mit dem Vergnügen dem Tadel sehr viel,

viel, der natürlicherweiſe mit dem gefährlichen Einfluſſe auf unſern Charakter und unſre Handlungsweiſe verbunden iſt. Dieſem gemäſs werden wir bemerken, daſs ein übertriebener Muth oder Groſsmuth, beſonders wenn ſie ſich unter einem widrigen Schickſale zeigt, ſehr viel zum Charakter eines Helden beiträgt, und einen Menſchen der Nachwelt als ein Objekt der Bewunderung darſtellt; wenn auch zu gleicher Zeit jene Leidenſchaft ſein Glück zerſtört, und ihn in Gefahren und Schwierigkeiten führt, denen er ſonſt nie würde ausgeſetzt geweſen ſeyn.

Heldenmuth oder militäriſcher Ruhm wird von dem gröſsten Theile der Menſchen ſehr bewundert. Sie ſehen ihn als die erhabenſte Art des Verdienſtes an. Menſchen von kaltem Nachdenken ſind indeſſen nicht ſo freigebig mit ihren Lobſprüchen dieſer Tugend. Die unendlichen Verwirrungen und Unordnungen, die er von je her in der Welt verurſacht hat, verringern ſein Verdienſt in ihren Augen gar ſehr. Wenn ſie die gemeinen Begriffe über dieſe Sache widerlegen wollen, ſo ſchildern ſie die Uebel, welche dieſe vermeinte Tugend in der menſchlichen Geſellſchaft hervorgebracht hat; die Umſtürzung der Reiche, die Verwüſtung der Länder, die Plünderung der Städte. So lange dieſe uns gegenwärtig ſind, ſind wir mehr geneigt den Ehrgeitz der Helden zu haſſen, als ihn zu bewundern. Aber ſobald wir unſern Blick wieder auf die Perſon ſelbſt heften, die der Urheber alles dieſes

Un-

Unglücks iſt, ſo iſt ſo etwas Blendendes in ſeinem Charakter, die bloſse Anſchauung erhebt die Seele ſo, daſs wir ihm unſre Bewunderung unmöglich verſagen können. Die Unluſt, welche wir wegen ſeinen Eigenſchaften, der Geſellſchaft zu ſchaden, empfinden, wird durch eine viel ſtärkere und unmittelbarere Sympathie überwältigt.

So dient alſo unſre Erklärung des Verdienſtes oder der Schuld, die mit den verſchiedenen Graden des Stolzes oder der Selbſtachtung verknüpft iſt, zum ſtarken Beweiſe für die vorhergehende Hypotheſe, indem ſie die Wirkungen jener eben erläuterten Principien in allen den mannichfaltigen Abänderungen unſrer Urtheile über jene Leidenſchaft zeigt. Und dieſes Raiſonnement wird uns nicht nur dadurch nützlich ſeyn, daſs es uns zeigt, wie der Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter aus den vier Quellen, dem Vortheil und dem Vergnügen, den ſie der Perſon ſelbſt und Andern gewährt, entſpringt: ſondern es wird uns auch zu einem ſtarken Beweiſe für einige untergeordneten Theile dieſer Hypotheſe dienen.

Kein Menſch, der dieſe Materie gehörig unterſucht, wird Bedenken tragen, zuzugeben, daſs eine Aeuſserung einer ſchlechten Lebensart, oder ein Ausdruck des Stolzes und des hohen Selbſtgefühls, uns blos deswegen miſsfällt, weil es unſern eignen Stolz beleidiget, und uns vermittelſt der Sympathie auf eine Vergleichung bringt, welche die unangenehme Leidenſchaft der Demuth hervorbringt.

Da

Da nun eine Sottise dieser Art selbst bei einer Person getadelt wird, die sonst jederzeit recht artig gegen uns gewesen ist; ja selbst bei einem, dessen Name uns blos aus der Geschichte bekannt ist; so folgt, dass unser Tadel von einer Sympathie mit Andern herrühren müsse, und von der Betrachtung, dass ein solcher Charakter allgemein im hohen Grade missfallen und jedermann verhasst seyn müsse, der mit einer Person, die diese Eigenschaft an sich hat, umgeht, oder sonst mit ihr einige Verbindung hat. Wir sympathisiren mit diesen Leuten in Ansehung ihrer Unlust; und da ihre Unlust zum Theil von einer Sympathie mit der Person herrührt, die sie verhöhnt, so bemerken wir hier eine doppelte Verknüpfung der Sympathie; und dieses ist ein Princip, das demjenigen, welches wir an einem andern Orte *) erwähnt haben, sehr ähnlich ist.

Dritter Abschnitt.

Von der Güte und dem Wohlwollen.

Nachdem ich nun den Ursprung desjenigen Lobes und Beifalles erklärt habe, der mit allem verknüpft ist, was in den menschlichen Leidenschaften gross genannt wird; so will ich nunmehr eine Erklärung von der Güte geben, und zeigen, woher ihr Verdienst komme.

Wenn

*) S. B. II. Th. 2. Abschn. 5.

Wenn die Erfahrung uns einmal eine gehörige Bekanntschaft mit den menschlichen Angelegenheiten verschafft, und uns das Verhältniss gelehrt hat, in welchem sie zu der menschlichen Leidenschaft stehen, so werden wir gewahr, dass die Edelmuth der Menschen sehr eingeschränkt ist, und dass sie sich selten über ihre Freunde und Familie oder höchstens über ihr Vaterland erstreckt. Da wir die menschliche Natur so kennen, so erwarten wir keine Unmöglichkeiten von ihr; sondern schränken unsre Beobachtung eines Menschen auf denjenigen engen Kreis ein, in welchem er lebt und webt, um unser Urtheil über seinen moralischen Charakter zu fällen. Wenn die natürliche Beschaffenheit seiner Leidenschaften ihn in seiner Sphäre brauchbar und nützlich macht, so loben wir seinen Charakter und lieben seine Person vermittelst einer Sympathie mit den Empfindungen derer, die in genauerer Verknüpfung mit ihm stehen. Wir sind sogleich genöthiget, unser eignes Interesse in unsern Urtheilen dieser Art bei Seite zu setzen, weil uns unaufhörlich in der Gesellschaft und im Umgange von solchen Personen widersprochen werden würde, die nicht mit uns in gleicher Lage sind, und nicht einerlei Interesse mit uns haben. Der einzige Gesichtspunkt, in welchem unsre Empfindungen mit den Empfindungen der übrigen harmoniren, ist, wenn wir die Beziehung einer Leidenschaft auf den Vortheil oder Nachtheil derer in Erwägung ziehen, welche in unmittelbarer Verknüpfung oder Umgang mit der Person stehen,

stehen, die sie besitzt. Und obgleich dieser Vortheil oder Nachtheil oft sehr weit von uns entfernt ist, so ist er uns doch bisweilen sehr nahe, und interessirt uns sehr stark durch Sympathie. Dieses Interesse dehnen wir sodann leicht auf andere ähnliche Fälle aus; und wenn diese sehr entfernt sind, so wird unsre Sympathie proportionirlich schwächer, und unser Lob oder Tadel lauer und zweifelhafter. Der Fall ist hier derselbe, wie in unsern Urtheilen über die äussern Körper. Alle Objekte scheinen durch ihre Entfernung zu verliehren: Aber obgleich die Erscheinung der Objekte von unsern Sinnen der ursprüngliche Maasstab ist, wornach wir über sie urtheilen, so sagen wir doch nicht, dass sie wirklich durch ihr Entferntseyn an Wahrheit verliehren, sondern wir verbessern den sinnlichen Eindruck durch Reflexion, und gelangen auf diese Art zu einem weit festeren und sicherern Urtheile über sie. Eben so ist es auch mit der Sympathie. Ob sie gleich an sich viel schwächer ist, als der Antheil an uns selbst, und eine Sympathie mit Personen, die von uns weit entfernt sind, noch viel schwächer, als eine Sympathie mit nahen und verbundenen Personen; so achten wir doch in unsern ruhigen Urtheilen über die Charaktere der Menschen gar nicht auf alle jene Unterschiede. Denn ausser, dass sich unsre Lage selbst in diesem Stücke sehr oft verändert, treffen wir täglich Menschen an, die in einer von uns verschiedenen Lage sind, und welche nie nach vernünftigen Grundsätzen mit uns um-

umgehen könnten, wenn wir ſtandhaft in der uns eigenthümlichen Lage und in unſerm beſondern individuellen Geſichtspunkte beharren wollten. Die Mittheilung der Empfindungen in Geſellſchaft und im Umgange macht alſo, daſs wir uns einen allgemeinen und unveränderlichen Maaſsſtab machen, wornach wir die Charaktere und Sitten loben oder tadeln, billigen oder miſsbilligen. Und obgleich das Herz an jenen allgemeinen Begriffen nicht immer Theil nimmt, oder ſich in ſeiner Liebe und in ſeinem Haſſe ſtets darnach richtet, ſo ſind ſie doch zur gemeinſchaftlichen Beurtheilung hinreichend, und dienen zu allen unſern Zwecken in der Geſellſchaft, auf der Kanzel, auf dem Theater und auf dem Katheder.

Aus dieſen Grundſätzen läſst ſich nun auch leicht das Verdienſt erklären, welches man gewöhnlich dem Edelmuth, der Menſchenliebe, dem Mitleiden, der Dankbarkeit, Freundſchaft; Treue, dem Eifer, der Uneigennützigkeit, Freigebigkeit und allen den übrigen Eigenſchaften beilegt, die einen guten und wohlwollenden Charakter bilden. Ein Hang zu den zärtlichen Leidenſchaften macht einen Menſchen in allen Theilen ſeines Lebens angenehm und nützlich, und giebt allen ſeinen übrigen Eigenſchaften, die ſonſt der Geſellſchaft nachtheilig werden können, eine gehörige Richtung. Muth und Ehrgeitz, wenn ſie nicht durch Wohlwollen gemäſsiget ſind, ſind nur geſchickt einen Tyrannen und öffent-

lichen

lichen Räuber zu machen. Eben dieses gilt auch von einem grofsen Verstande, ausgezeichneten Fähigkeiten und allen Eigenschaften dieser Art. Sie sind an sich für das Interesse der Gesellschaft gleichgültig, und können für das Menschengeschlecht gut oder böse werden, je nachdem sie durch diese oder andere Leidenschaften ihre Richtung erhalten.

Da die Liebe der Person, die von ihr bewegt wird, unmittelbar angenehm, und der Hafs unmittelbar unangenehm ist; so kann dieses auch ein wichtiger Grund seyn, warum wir alle Leidenschaften rühmen, an welchen die erstere Theil hat, und alle diejenigen tadeln, wovon sich ein grofser Theil des letztern findet. Die Vorstellung von einer zärtlichen Empfindung rührt uns gewifs eben so sehr als von einer starken. Die Thränen treten uns in die Augen, wenn wir sie uns vorstellen; und wir können nicht umhin uns eben der Zärtlichkeit gegen die Person zu überlassen, welche sie äufsert. Alles dieses scheint mir ein Beweis zu seyn, dafs unser Beifall in diesem Falle eine Quelle hat, die von der Aussicht auf Nutzen und Vortheil, es sey für uns selbst oder für Andere, ganz verschieden ist. Hierzu kömmt noch, dafs die Menschen schon von Natur ohne weiteres Nachdenken, denjenigen Charakter gut finden, der dem ihrigen am ähnlichsten ist. Wenn ein Mensch von sanfter Denkungsart und von zärtlichen Leidenschaften, sich einen Begriff von der vollkommensten Tugend entwirft, so bringt er

weit mehr Wohlwollen und Menſchenliebe hinein, als ein kühner und unternehmender Menſch, der von Natur mehr auf eine gewiſſe Erhabenheit der Seele bei ſeiner Vorſtellung von dem vollkommenſten Charakter ſieht. Dieſes muſs unſtreitig von einer unmittelbaren Sympathie herrühren, welche Menſchen mit den Charakteren haben, die ihren eignen ähnlich ſind. Sie dringen mit weit mehr Wärme in ſolche Geſinnungen und Empfindungen ein, und fühlen das Vergnügen, welches daraus entſteht, weit inniger.

Es iſt merkwürdig, daſs einen Mann, der Menſchenfreundlichkeit beſitzt, nichts mehr rührt, als ein Beiſpiel von auſserordentlicher Delikateſſe in der Liebe oder Freundſchaft, wo eine Perſon auf die kleinſten Angelegenheiten ihres Freundes aufmerkſam iſt, und bereit iſt, ihnen ſeine eignen allergröſsten Vortheile aufzuopfern. Dergleichen feine Züge haben wenig Einfluſs auf die Geſellſchaft; weil ſie nur auf die gröſsten Kleinigkeiten gehen: aber ſie ſind um ſo anziehender, je kleiner und unbedeutender die Theilnehmung zu ſeyn ſcheint, und ſind ein Beweis von dem allerhöchſten Verdienſt in einer Perſon, die ihrer fähig iſt. Die Leidenſchaften ſind ſo anſteckend, daſs ſie mit der gröſsten Leichtigkeit von einer Perſon in die andere übergehen, und harmonirende Bewegungen in den Herzen aller Menſchen hervorbringen. Sobald ſich die Freundſchaft in auſserordentlichen Beiſpielen hervorthut, ſo fühlt mein Herz die nämliche Leidenſchaft,

schaft, und wird durch eben solche heisse Empfindungen erwärmt, als diejenigen sind, welche sich vor mir entwickeln. Solche angenehme Bewegungen des Herzens müssten mir eine Liebe zu jedem beibringen, der sie in mir erweckt. Dieses ist der Fall mit allem, was einer Person angenehm ist. Der Uebergang von dem Vergnügen zur Liebe ist leicht: Aber der Uebergang muss hier noch leichter seyn; da die angenehme Empfindung, welche durch Sympathie erweckt wird, die Liebe selber ist; und da nichts als nur die Veränderung des Objekts nöthig ist.

Daher rührt das besondere Verdienst des Wohlwollens in allen seinen Gestalten und Erscheinungen. Daher sind selbst dessen Schwächen tugendhaft und liebenswürdig; und ein Mensch, dessen Schmerz über den Verlust eines Freundes übertrieben wäre, würde doch um deswillen geachtet werden. Seine Zärtlichkeit giebt seiner Melancholie einen Werth, wie es ein Vergnügen thut.

Wir dürfen uns indessen doch nicht einbilden, dass alle zornige Leidenschaften lasterhaft sind, ob sie gleich unangenehm seyn mögen. Man ist der menschlichen Natur in dieser Rücksicht eine gewisse Nachsicht schuldig. Zorn und Hass sind Leidenschaften, die unsrer Natur und Beschaffenheit fest anhangen. Der Mangel derselben ist sogar bei vielen Gelegenheiten ein Beweis von Schwäche und Schlaffheit. Und wenn sie sich blos in einem geringen Grade offenbaren, so entschuldigen wir sie nicht nur, weil sie natürlich sind; sondern geben ihnen

auch unſern Beifall, weil ſie ſchwächer ſind, als ſie in dem gröſsten Theile der Menſchen wahrgenommen werden.

Wachſen dieſe zornigen Leidenſchaften bis zur Grauſamkeit an, ſo machen ſie die verabſcheuungswürdigſten aller Laſter aus. Alles Mitleiden und Bedauren, das wir den Unglücklichen, welche die Opfer jenes Laſters ſind, beweiſen, bringt uns gegen die Perſon, die deſſelben ſchuldig iſt, auf, und verurſacht einen weit ſtärkern Haſs, als wir ſonſt bei irgend einer Gelegenheit fähig ſind.

Selbſt wenn das Laſter der Unmenſchlichkeit nicht zu dieſem äuſserſten Grade ſteigt, ſo haben doch unſre Reflexionen über die Leiden, welche daraus entſtehen, einen ſehr groſsen Einfluſs auf unſre Empſindungen dabei. Und wir bemerken im Allgemeinen, daſs, wenn wir eine Beſchaffenheit in einer Perſon finden können, welche ſie denen, die mit ihr leben und umgehen, läſtig und verhaſst macht, wir dieſelbe jedesmal für einen Fehler und für etwas Tadelnswürdiges erkennen, ohne alle weitere Unterſuchung. Und auf der andern Seite, wenn wir der guten Eigenſchaften einer Perſon gedenken, ſo erwähnen wir allemal diejenigen Theile ihres Charakters, welche ſie zu einem guten Geſellſchafter, einem gefälligen Freunde, einem edeln Herrn, einem angenehmen Ehemanne, oder einem gütigen Vater machen. Wir betrachten den Menſchen nach allen ſeinen Verhältniſſen in der Geſellſchaft; und lieben oder haſſen ihn nach dem Maaſse, als er die-

jenigen

jenigen afficirt, welche mit ihm in unmittelbarer Verbindung leben. Und es ist die allerzuverläſsigste Regel, daſs, wenn eine Person so beschaffen ist, daſs kein einziges Verhältniſs des Lebens sich findet, in welchem ich nicht mit ihr stehen möchte, ihr Charakter in so weit als vollkommen anerkannt werden muſs. Wenn ihm nun in Beziehung auf sich selbst eben so wenig fehlt als in Beziehung auf Andere, so ist sein Charakter ganz vollkommen. Dieses ist der letzte und höchste Probierstein des Verdienstes und der Tugend.

Vierter Abschnitt.

Ueber die natürlichen Fähigkeiten.

Es ist in allen Systemen der Sittenlehre keine Unterscheidung gewöhnlicher, als die zwischen natürlichen Fähigkeiten und moralischen Tugenden; aliwo die erstern eben so wie die körperlichen Gaben angesehen werden, als von denen man annimmt, daſs kein Verdienst oder moralischer Werth mit ihnen verknüpft ist. Wer die Sache genau erwägt, wird finden, daſs ein Streit hierüber ein bloſser Wortstreit seyn würde, und daſs diese Eigenschaften, ob sie gleich nicht gänzlich einerlei Art sind, dennoch in den wesentlichsten Stücken zusammenfallen. Sie sind beide Eigenschaften der Seele; und bringen beide Vergnügen hervor; und haben also auch beide eine Kraft,

die

die Liebe und Achtung der Menſchen zu erwerben. Es giebt wenig, die nicht eben ſo eiferſüchtig auf ihren Charakter in Anſehung des Verſtandes und des Wiſſens ſind, als in Anſehung der Ehre und des Muths; und noch weit mehr als in Anſehung der Enthaltſamkeit und Mäſsigkeit. Die Menſchen ſcheuen ſich ſogar für gutgeartet zu gelten; weil ſie fürchten, es möchte dieſes für ein Zeichen des Mangels am Verſtande genommen werden: und oft rühmen ſie ſich mehrerer Ausſchweifungen, als ſie in der That begangen haben, um ſich das Anſehen zu geben, als ob ſie Feuer und Geiſt beſäſsen. Kurz, die Figur, die ein Menſch in der Welt ſpielt, die Aufnahme, die er in der Geſellſchaft findet, die Achtung, die ihm ſeine Bekannten erweiſen; alle dieſe Vortheile hängen meiſtentheils eben ſo ſehr von ſeinem Mutterwitze und ſeiner Beurtheilungskraft ab, als von den übrigen Theilen ſeines Charakters. Ein Mann mag die beſten Abſichten in der Welt haben, er mag noch ſo entfernt von aller Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit ſeyn; ſo wird er ſich doch nie viele Achtung verſchaffen können, wenn er nicht wenigſtens einen mittelmäſsigen Theil von Naturgaben und Mutterwitz hat. Da alſo Naturgaben, wenn ſie gleich unter den moraliſchen Tugenden ſtehen, doch ihren Urſachen und Wirkungen nach, mit den Eigenſchaften, die wir moraliſche Tugenden nennen, gleich ſind; warum ſollten wir einen Unterſchied zwiſchen ihnen machen?

Ob

Ob wir gleich den natürlichen Fähigkeiten den Namen der Tugenden versagen, so müssen wir doch zugeben, dass sie Liebe und Achtung der Menschen verschaffen; dass sie den übrigen Tugenden einen neuen Glanz geben; und dass ein Mensch, der damit versehen ist, unsre Gewogenheit und Dienstbeflissenheit weit eher auf sich zieht, als einer, der von ihnen gänzlich entblösst ist. Man kann in der That behaupten, dass das Gefühl der Billigung, welches dergleichen Eigenschaften hervorbringen, ausser dass es niedriger ist, auch etwas verschiedenes von demjenigen hat, welches mit den übrigen Tugenden verknüpft ist. Aber dieses ist meiner Meinung nach kein hinreichender Grund, sie von dem Verzeichnisse der Tugenden auszuschliessen. Iede Tugend, selbst Wohlwollen, Gerechtigkeit, Dankbarkeit, Rechtschaffenheit, erzeugt eine verschiedene Empfindung oder Gefühl in dem Zuschauer. Die Charaktere von Cäsar und Kato, so wie sie Sallust schildert, sind beide tugendhaft, im strengsten Sinne des Worts; aber auf eine ganz verschiedene Weise: und die Gefühle, welche sie verursachen, sind daher nicht gänzlich einerlei. Der eine bringt Liebe, der andere Achtung hervor: der eine ist liebenswürdig, der andere ehrwürdig. Wir könnten wünschen, einen Freund zu haben, der den einen Charakter besässe; auf den andern würden wir uns selbst etwas einbilden, wenn wir ihn besässen. Eben so ist auch der Beifall, den wir den Naturgaben ertheilen, dem Gefühle nach etwas ver-

schieden

ſchieden von demjenigen, der von andern Tugenden verurſacht wird, ohne jedoch eine ganz verſchiedene Art auszumachen. Und in der That können wir auch leicht finden, daſs die natürlichen Fähigkeiten eben ſo wenig als die andern Tugenden, alle einerlei Art von Billigung hervorbringen. Urtheilskraft und Genie erwecken Achtung; Witz und Laune Liebe *).

Diejenigen, welche den Unterſchied zwiſchen Naturgaben und moraliſchen Tugenden, als weſentlich vorſtellen, ſagen, daſs die erſtern ganz unwillkührlich ſind, und alſo kein Verdienſt zur Seite haben, weil ſie nicht von der Freiheit und dem freien Willen abhängen. Aber hierauf antworte ich erſtlich, daſs viele von denen Eigenſchaften, welche alle Moraliſten, und vorzüglich die Alten, unter dem Namen der moraliſchen Tugenden begriffen, eben ſo unwillkührlich und nothwendig ſind,

*) Liebe und Achtung ſind im Grunde dieſelben Leidenſchaften, und entſtehen von gleichen Urſachen. Die Eigenſchaften, welche ſie hervorbringen, ſind angenehm und erzeugen Luſt. Aber wenn dieſe Luſt feierlich und ernſthaft iſt; oder wenn ihr Objekt groſs iſt und einen ſtarken Eindruck macht; oder wenn ſie einen gewiſſen Grad von Demuth und Ehrfurcht erzeugt: in allen dieſen Fällen wird die Leidenſchaft, welche aus dem Vergnügen entſteht, eigentlicher Achtung als Liebe genennt. Wohlwollen zieht beides nach ſich: Aber die Liebe ſticht doch in einem ſtärkern Grade hervor.

ſind, als die Eigenſchaften der Urtheilskraft und der Imagination. Von dieſer Art ſind Standhaftigkeit, Tapferkeit, Groſsmuth; und mit einem Worte alle diejenigen Eigenſchaften, welche den groſsen Mann ausmachen. Ich möchte faſt daſſelbige in einem gewiſſen Grade auch von den übrigen ſagen; da es meiſtentheils der Seele ganz unmöglich iſt, ihren Charakter in irgend einem beträchtlichen Stücke zu ändern, oder ſich von einer leidenſchaftlichen und launichten Gemüthsart zu befreien, wenn ſie ihr einmal natürlich iſt. In einem je höhern Grade dieſe tadelnswürdigen Eigenſchaften im Gemüthe ſind, deſto laſterhafter wird der Menſch, und doch hängen dieſe Eigenſchaften gar nicht von der Willkühr ab. Zweitens wünſchte ich wohl einen Grund zu hören, warum Tugend und Laſter nicht eben ſo unwillkührlich ſeyn ſollen, als Schönheit und Häſslichkeit. Dieſer moraliſche Unterſchied entſteht blos von dem natürlichen Unterſchiede zwiſchen Luſt und Unluſt; und wenn dieſe Gefühle durch die allgemeine Betrachtung einer Eigenſchaft oder eines Charakters in uns entſtehen, ſo nennen wir ſie laſterhaft oder tugendhaft. Nun glaube ich, daſs niemand behaupten wird, eine Eigenſchaft könne nie eine Luſt oder Unluſt in der Perſon, die ſie betrachtet, hervorbringen, wenn ſie nicht vollkommen willkührlich in der Perſon, die damit verſehen iſt, verurſacht wird. Was drittens den freien Willen anbetrifft, ſo haben wir ſchon gezeigt, daſs er in Anſehung der Hand-

lungen

lungen so wenig statt findet, als in Ansehung der Eigenschaften der Menschen. Es ist keine richtige Folge, daſs alles was willkührlich ist, auch frei seyn müsse. Unsre Handlungen sind weit willkührlicher, als unsre Urtheile; aber wir haben in den einen nicht mehr Freiheit, als in den andern.

Allein obgleich dieser Unterschied zwischen willkührlich und unwillkührlich nicht hinreichend ist, den Unterschied zwischen Naturgaben und moralischen Tugenden zu rechtfertigen, so wird uns doch der erste Unterschied einen sehr wahrscheinlichen Grund angeben, weshalb die Moralisten den letztern erfunden haben. Die Menschen haben bemerkt, daſs obgleich die natürlichen Fähigkeiten und moralischen Eigenschaften überhaupt genommen einerlei sind, dennoch sich dieser Unterschied zwischen ihnen findet, daſs die erstern gröſstentheils durch keine Kunst und Fleiſs zu verändern sind; da hingegen die letztern, oder wenigstens die Handlungen, welche von ihnen herrühren, durch die Beweggründe von Belohnungen und Bestrafungen, Lob oder Tadel verändert werden können. Daher haben sich Gesetzgeber und Priester und Moralisten von je her vornemlich darauf gelegt, diese willkührlichen Handlungen zu ordnen, und sich Mühe gegeben, die Beweggründe zur Tugend in diesem Stücke zu verstärken. Sie wuſsten, daſs es nur von geringer Wirkung seyn würde, einen Menschen für seine Thorheit zu bestrafen, oder ihn zu ermahnen klug und vernünftig zu seyn; obgleich dieselben Strafen

und

und Vermahnungen in Rücksicht auf die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, von grofsem Einflusse seyn können. Aber da die Menschen im gemeinen Leben und im Umgange dergleichen Zwecke nicht sonderlich zu ihrem Augenmerke machen, sondern von Natur alles loben oder tadeln, was ihnen gefällt oder mifsfällt, so scheinen sie auf diesen Unterschied nicht sehr zu achten, sondern sehen die Klugheit eben so gut wie das Wohlwollen, die Vernunft nicht minder als die Gerechtigkeit für Tugenden an. Ja wir finden, dafs alle Moralisten, deren Vernunft nicht schon durch eine zu ängstliche Anhänglichkeit an ein System eingenommen ist, denselben Weg zu denken, einschlagen; und dafs die alten Moralisten insonderheit gar kein Bedenken dabei fanden, die Klugheit an die Spitze der Kardinaltugenden zu setzen. Es findet sich ein gewisses Gefühl der Achtung und des Beifalls, welches durch jede Seelenkraft, wenn sie in ihrer Gröfse und Vollkommenheit da ist, erweckt werden kann; und dieses Gefühl zu erklären ist das Geschäft der Philosophen. Den Grammatikern kömmt es zu, zu untersuchen, welchen Eigenschaften der Name der Tugend gebührt; und sie werden nach einem Versuche wohl finden, dafs dieses nicht eine so leichte Arbeit ist, als sie sich beim ersten Anblicke einbilden mögen.

Der hauptsächlichste Grund, weshalb Naturgaben geachtet werden, ist, weil sie die Kraft haben, der Person, welche sie besitzt, nützlich zu wer-

werden. Es iſt unmöglich irgend einen Plan mit Erfolg auszuführen, wenn er nicht mit Klugheit und Geſchicklichkeit angefangen und betrieben wird, und die Güte unſrer Abſichten iſt allein nicht hinreichend, unſern Unternehmungen einen glücklichen Ausgang zu verſchaffen. Die Menſchen ſind über die Thiere vornemlich durch die weit höhere Kraft ihrer Vernunft erhaben; und es ſind ebenfalls die Grade dieſes Vermögens, welche einen ſo unordentlichen Unterſchied zwiſchen dem einen Menſchen und den andern ausmachen. Alle Vortheile der Kunſt ſind wir der menſchlichen Vernunft ſchuldig; und wenn das Glück nicht gar zu eigenſinnig iſt, ſo muſs der gröſste Theil dieſer Vortheile dem Klugen und Vernünftigen anheim fallen.

Wenn man frägt, ob ein ſchnelles oder langſames Faſſungsvermögen mehr werth ſey? ob einer, der gleich beim erſten Blick in die Materie eindringt, aber auf Nichts anhaltenden Fleiſs wenden kann, oder ein entgegengeſetzter Charakter vorzüglicher ſey, der zu jeder Arbeit viel Anſtrengung nöthig hat? ob ein heller Kopf, oder ein reicher Erfindungsgeiſt, ein tiefſinniges Genie oder eine ſichere Urtheilskraft; kurz, was für ein Charakter oder beſondere Verſtandesart vor der andern den Vorzug verdiene? ſo iſt offenbar, daſs man keine dieſer Fragen beantworten kann, ohne zu erwägen, welche unter dieſen Eigenſchaften einen Menſchen für die Welt am brauchbarſten macht, und ihn in irgend einer ſeiner Unternehmungen am weiteſten bringt.

Es

Es giebt auch viele andere Eigenschaften der Seele, deren Verdienst einen gleichen Ursprung hat. Industrie, Beharrlichkeit, Geduld, Thätigkeit, Wachsamkeit, Geschick, Standhaftigkeit und andere Tugenden dieser Art, werden, wie man leicht finden wird, aus keinem andern Grunde geschätzt, als weil sie dem menschlichen Leben viele Vortheile bringen. Dieselbige Bewandniss hat es auch mit der Mässigkeit, Sparsamkeit, Wirthschaftlichkeit, Entschlossenheit: so wie auf der andern Seite Unmässigkeit, Schwelgerei, Unentschlossenheit, Ungewissheit lasterhaft sind, blos weil sie uns ins Unglück stürzen, und uns zum geschäftigen und thätigen Leben untauglich machen.

So wie Vernunft und gesunder Menschenverstand geschätzt werden, weil sie den damit begabten Personen nützlich sind; so werden Witz und Beredsamkeit geachtet, weil sie Andern unmittelbar angenehm sind. Auf der andern Seite wird die gute Laune deswegen geliebt und geachtet, weil sie der Person selbst, die sie hat, unmittelbar angenehm ist. Man weiss, dass der Umgang mit einem Manne von Witz sehr angenehm ist; so wie ein liebevoller aufgeräumter Gesellschafter vermöge einer Sympathie mit seiner Freude eine Lustigkeit über die ganze Gesellschaft verbreitet. Da also diese Eigenschaften angenehm sind, so erzeugen sie natürlich Liebe und Ach-

Achtung und haben alle Kennzeichen der Tugend an sich.

Es läſst sich bei vielen Gelegenheiten sehr schwer bestimmen, was es eigentlich ist, das die Unterredung des einen Menschen so angenehm und unterhaltend, und die des andern so fade und abgeschmackt macht. Da die Unterhaltung eben sowohl eine Uebertragung unsres Gemüths ist, wie ein Buch, so müssen dieselbigen Eigenschaften, welche das eine schätzbar machen, uns auch eine Achtung gegen die andere einflöſsen. Dieses werden wir nachher betrachten. Unterdessen kann man im Allgemeinen behaupten, daſs alles Verdienst, das aus der Gabe zu unterhalten bei einem Menschen entspringt (welches gewiſs nicht gering ist), von nichts anderem als dem Vergnügen herrührt, das er den Gegenwärtigen verursacht.

In dieser Rücksicht wird auch die Reinlichkeit als eine Tugend betrachtet; weil sie vermöge ihrer Natur uns Andern angenehm macht, und eine sehr beträchtliche Ursache der Liebe und Zuneigung ist. Kein Mensch wird leugnen, daſs eine Nachlässigkeit in diesem Stücke ein Fehler ist; und da Fehler nichts anders als nur kleinere Laster sind, und dieser Fehler keinen andern Ursprung haben kann, als die unangenehme Empfindung, die er bei Andern verursacht, so können wir in diesem Beispiele, das so gemein zu seyn scheint, sehr deutlich den Ursprung des moralischen Unterschieds zwischen Tugend und Laster und andern Beispielen entdecken.

Au-

Ausser allen jenen Beschaffenheiten, welche eine Person liebenswürdig und schätzbar machen, giebt es auch noch ein gewisses Je-ne-sçai-quoi von Angenehmen und Schönen, das zu derselbigen Wirkung mit beiträgt. Sowohl in diesem Falle, als auch beim Witze und der Beredsamkeit, müssen wir bei einem gewissen Sinne Hülfe suchen; der ohne Reflexion handelt und die Beziehungen der Eigenschaften und Charaktere gar nicht erwägt. Einige Moralisten erklären alle Empfindungen der Tugend durch diesen Sinn; und ihre Hypothese hat viel für sich. Nichts als eine specielle Untersuchung kann einer andern Hypothese den Vorzug verschaffen. Wenn wir finden, dass meistens alle Tugenden solche besondere Beziehungen haben; und überdem entdecken, dass diese Beziehungen allein schon hinreichend sind, eine starke Empfindung des Beifalles zu erzeugen: so können wir nach dieser Entdeckung nicht mehr zweifeln, dass die Eigenschaften nach Proportion des Vortheils gefallen, den sie leisten.

Das Anständige oder Unanständige einer Eigenschaft in Rücksicht auf Alter oder Charakter oder Stand trägt ebenfalls zu ihrem Lobe oder Tadel bei. Dieses Wohlanständige hängt grösstentheils von der Erfahrung ab. Es ist etwas Gewöhnliches zu sehen, dass Menschen, so wie sie höher in die Jahre kommen, ihren Leichtsinn verliehren. Daher ist in unsern Gedanken mit gewissen Jahren auch ein gewisser Grad des Ernstes verknüpft.

knüpft. Sobald wir ſie in dem Charakter einer Perſon nicht beiſammen finden, ſo thut dieſes unſrer Einbildungskraft eine gewiſſe Gewalt an und iſt uns unangenehm.

Diejenige Eigenſchaft der Seele, welche unter allen andern die unbedeutendeſten Folgen für den Charakter hat, und in der eine groſse Mannichfaltigkeit von Graden ſtatt finden kann, ohne daſs ihr um dieſer verſchiedenen Grade willen mehr Tugend oder Laſter ſollte beigelegt werden, iſt das Gedächtniſs. Wenn es auch gleich eine ſo ſtupende Höhe erreicht, daſs wir darüber erſtaunen oder ſo tief ſinkt, daſs es in einem gewiſſen Maaſse die Urtheilskraft angreift, ſo nehmen wir doch gemeiniglich von ſeinen verſchiedenen Modifikationen keine Notitz, und erwehnen es gröſstentheils weder zum Lobe noch zum Tadel einer Perſon. Ein gutes Gedächtniſs zu haben, iſt ſo wenig eine Tugend, daſs die Menſchen faſt allgemein aus Affektation ſich über ihr ſchwaches Gedächtniſs beklagen; und um die Welt deſto beſſer überreden zu können, daſs alles, was ſie ſagen, ganz und gar von ihrer eignen Erfindung ſey, opfern ſie es gern ihrem Genie und ihrer Urtheilskraft auf. Die Sache in abſtracto betrachtet, würde es in der That ſchwer ſeyn, einen Grund anzugeben, warum das Vermögen vergangene Begriffe mit Klarheit und Wahrheit wieder zurückzurufen, nicht eben ſo viel Verdienſt in ſich haben ſollte, als das Vermögen, unſre gegenwärtigen Begriffe in eine ſolche Ordnung zu ſtellen, daſs wahre

re Sätze und Meinungen daraus gebildet werden. Der Grund der Verschiedenheit muss zweifelsohne darin liegen, dass sich das Gedächtniss ohne Empfindung der Lust und Unlust äussert; und in allen seinen mittleren Graden in Geschäften und Angelegenheiten des Lebens gleich gut seine Dienste leistet. Bei der Urtheilskraft aber sind die geringsten Abstufungen in ihren Folgen sogleich fühlbar; indem dieses Vermögen zugleich sich in einem vorzüglichen Grade nie, ohne ein ausserordentliches Vergnügen und Wohlbehagen äussern kann. Die Sympathie mit dieser Nützlichkeit und Vergnügen verschaft dem Verstande ein Verdienst; und die Abwesenheit desselben macht, dass wir das Gedächtniss als ein ganz gleichgültiges Vermögen ansehen, das weder Lob noch Tadel verdient.

Ehe ich dieses Kapitel von den natürlichen Fähigkeiten verlasse, muss ich noch bemerken, dass vielleicht auch eine Quelle der Achtung und Liebe, die damit verbunden ist, in der Wichtigkeit und dem Ansehen besteht, welches sie der Person ertheilen, welche mit denselben begabt ist. Ein solcher Mensch erhält einen weit stärkern Einfluss auf die Welt. Seine Entschlüsse und Handlungen setzen eine weit grössere Zahl seiner Nebengeschöpfe in Bewegung. Beides, seine Freundschaft und Feindschaft, ist von grösserer Bedeutung. Und es läst sich leicht schliessen, dass wer auf diese Art über die übrigen Menschen erhaben ist, in uns die Empfindungen von Achtung und Beifall erwe-

cken muſs. Alles was wichtig iſt, zieht unſre Aufmerkſamkeit auf ſich, feſſelt unſre Gedanken und wird mit Vergnügen angeſchauet. Die Geſchichten von Königreichen intereſſiren mehr, als häusliche Erzählungen: die Begebenheiten groſser Reiche mehr als die von kleinen Städten und Ortſchaften: und die Geſchichten der Kriege und Revolutionen mehr, als die von Friede und Ordnung. Wir ſympathiſiren mit den Perſonen, welche leiden, in allen den mannichfaltigen Empfindungen, die zu ihren Schickſalen gehören. Die Seele iſt mit der Mannichfaltigkeit der Objekte und mit den ſtarken Leidenſchaften, die ſich entwickeln, beſchäftiget. Und dieſe Beſchäftigung oder Erſchütterung der Seele iſt gemeiniglich angenehm und unterhaltend. Dieſelbige Theorie erklärt auch die Achtung und Bewunderung, die wir Menſchen von auſserordentlichen Talenten und Fähigkeiten beweiſen. Mit ihren Handlungen ſteht das Wohl oder Weh von Tauſenden in Verknüpfung. Alles was ſie unternehmen, iſt wichtig, und fodert unſre Aufmerkſamkeit. Nichts, was ſie betrifft, darf überſehen oder verachtet werden. Und ſobald eine Perſon dieſe Empfindungen erwecken kann, ſo erlangt ſie ſogleich unſre Achtung; wenn ſie auch gleich andere Züge in ihrem Charakter haſſenswürdig und unangenehm machen.

Fünf-

Fünfter Abschnitt.

Einige weitere Betrachtungen über die natürlichen Tugenden.

Es ist schon in der Abhandlung von den Leidenschaften bemerkt worden, dass Stolz und Demuth, Liebe und Hass durch Vortheile oder Nachtheile der Seele, des Körpers oder des Schicksals erweckt werden; und dass diese Vortheile oder Nachtheile jene Leidenschaften dadurch bewirken, dass sie eine ganz besondere Impression von Lust oder Unlust hervorbringen. Die Lust oder Unlust, welche von der allgemeinen Vorstellung oder Anschauung einer Handlung oder Eigenschaft der Seele entsteht, macht ihre Tugend oder Laster aus, und bringt unser Lob oder unsern Tadel hervor, welcher nichts weiter ist, als ein schwächerer oder unmerklicher Grad von Liebe oder Hass. Wir haben vier verschiedene Quellen dieser Lust und Unlust angezeigt, und um diese Hypothese noch vollständiger zu rechtfertigen, so bemerke ich hier noch insbesondere, dass die Vortheile oder Nachtheile des Körpers und des Glücks aus eben den Gründen, eine Lust oder Unlust hervorbringen. Die Fähigkeit eines Objekts, der Person die es besitzt, oder auch andern nützlich zu seyn; ihr oder andern Vergnügen zu machen; alle diese Umstände bringen unmittelbar in der Person, die

ſich dieſelben vorſtellt, Vergnügen hervor, und nöthigen ihr Liebe und Beifall ab.

Um mit den körperlichen Vorzügen den Anfang zu machen, muſs ich auf eine Erſcheinung aufmerkſam machen, welche unbedeutend und poſſierlich zu ſeyn ſcheint, wenn anders eine Sache unbedeutend und poſſierlich ſeyn kann, die einen ſo wichtigen Schluſs beſtätiget, und in einem philoſophiſchen Beweiſe gebraucht wird. Es iſt eine allgemeine Bemerkung, daſs diejenigen, welche man gute Weibermänner nennt, und die ſich entweder durch ihre Eroberungen im Felde der Liebe ausgezeichnet haben, oder deren Körperbau eine auſserordentliche Kraft dieſer Art verräth, vom ſchönen Geſchlechte ſehr wohl aufgenommen werden, und gewöhnlicherweiſe ſelbſt die Zuneigung derer gewinnen, deren Tugend jeden Gedanken verhindert, von dergleichen Talenten jemals einen Vortheil zu ziehen. Hier iſt es offenbar, daſs die Fähigkeit einer ſolchen Perſon, Genuſs zu verſchaffen, die wahre Quelle jener Liebe und Achtung iſt, die ſie unter dem weiblichen Geſchlechte antrifft; und zugleich, daſs die Frauen, welche einen ſolchen Menſchen lieb und werth halten, nicht eben die Abſicht oder Hoffnung haben, von dergleichen Gaben ſelbſt Genuſs zu ziehen, und daſs ſie alſo nur vermittelſt ihrer Sympathie mit derjenigen, die mit ihm in Liebesverſtändniſſe ſteht, afficirt werden können. Dieſes Beiſpiel iſt ſehr ſeltſam und verdient unſre ganze Aufmerkſamkeit.

Eine

Eine andere Quelle des Vergnügens, welches wir von der Vorſtellung körperlicher Vorzüge erhalten, iſt ihr Nutzen für die Perſon ſelbſt, welche ſie hat. Unſtreitig beſteht ein groſser Theil der Schönheit der Menſchen ſowohl, als anderer Thiere, in einem ſolchen Gliederbaue, welcher nach der Erfahrung Stärke und Behendigkeit verräth, und das Geſchöpf zum Handeln und Thätigſeyn geſchickt macht. Breite Schultern, ein ſchlanker Leib, feſte Gelenke, runde Schenkel; alle dieſe Stücke ſind ſchön an unſrer Geſtalt, weil ſie Zeichen von Kraft und Stärke ſind, mit denen wir, weil es Vorzüge ſind, ſympathiſiren, und die dem betrachtenden Subjekte einen Theil desjenigen Vergnügens zuführen, welches ſie in dem Beſitzer ſelbſt hervorbringen.

So weit über den Nutzen, der mit einer Eigenſchaft des Körpers verbunden iſt. Was das unmittelbare Vergnügen anbelangt, ſo iſt gewiſs, daſs ein geſundes Anſehen eben ſowohl als ein ſtarkes und rüſtiges Aeuſsere einen groſsen Theil der Schönheit ausmacht; und daſs ein ſieches Anſehen bei einem andern allemal unangenehm iſt, weil es allemal den Begriff von Unluſt und Miſsvergnügen in uns hervorbringt. Auf der andern Seite finden wir an der Regelmäſsigkeit unſrer Züge viel Vergnügen, ob ſie gleich weder uns noch Andern etwas nützen, und es iſt gewiſſermaſsen nöthig, uns in einiger Entfernung zu betrachten, wenn ſie uns Vergnügen machen ſollen. Wir betrach-

trachten uns gewöhnlich so, wie wir in den Augen Anderer erscheinen, und sympathisiren mit den angenehmen Empfindungen, die sie von uns erhalten.

In wie fern die Vorzüge des Glücks aus gleichen Principien Achtung und Billigung hervorbringen, können wir aus der Betrachtung über unser vorhergehendes Raisonnement über diese Materie lernen. Wir haben angemerkt, dass unser Wohlgefallen an denen, die im Besitze von Glücksgütern sind, drei verschiedenen Ursachen beizulegen ist. Erstlich jenem unmittelbaren Vergnügen, das uns ein reicher Mann durch den Anblick seines schönen Anzugs, Equipage, Gärten oder Häuser, die er besitzt, gewährt. Zweitens dem Vortheile, den wir von ihm wegen seiner Grossmuth und Freigebigkeit zu erhalten hoffen. Drittens den Vergnügungen und Vortheilen, welche er selbst von seinen Gütern zieht, und die eine angenehme Sympathie in uns hervorbringen. Wir mögen nun unsre Achtung gegen den Reichen und Grossen einer dieser Ursachen oder ihnen allen zuschreiben, so werden wir deutlich die Spuren der Principien sehen, welche die Empfindung des Lasters und der Tugend hervorbringen. Ich glaube, die mehresten werden bei dem ersten Anblicke geneigt seyn, unsre Achtung gegen den Reichen dem Eigennutze und der Aussicht auf Vortheil zuzuschreiben. Allein, da es ausgemacht ist, dass unsre Achtung oder Ehrerbietung, sich viel weiter erstreckt, als auf eine Aussicht Vortheil für uns zu erlangen; so ist auch klar,

klar, daſs jene Empfindung von einer Sympathie mit denen herrühren muſs, welche von der Perſon, die wir achten und ehren, abhängen, und die in einer unmittelbaren Verknüpfung mit ihr ſtehen. Wir ſehen ſie als eine Perſon an, die fähig iſt zur Glückſeligkeit oder zum Wohlſeyn ſeiner Nebengeſchöpfe etwas beizutragen, und mit den Empfindungen, welche letztere von jenem Menſchen haben, ſympathiſiren wir von Natur. Und dieſe Betrachtung wird zur Rechtfertigung meiner Hypotheſe dienen, nach welcher ich das dritte Princip den übrigen beiden vorziehe, und unſre Achtung gegen den Reichen aus einer Sympathie mit dem Vergnügen und Nutzen erkläre, den ſie ſelbſt von ihren Gütern ziehen. Denn da auch nicht einmal die übrigen beiden Principien in einer gehörigen Ausdehnung wirken, oder zur Erklärung aller Erſcheinungen dienen können, ohne daſs man eine Sympathie der einen oder andern Art zu Hülfe nimmt; ſo iſt es doch viel natürlicher, diejenige Sympathie zu wählen, welche unmittelbar und direkte wirkt, als diejenige, welche indirekte und durch Umſchweife geht. Ich kann noch hinzufügen, daſs wo Reichthum und Macht ſehr groſs iſt, und die Perſon in der Welt angeſehen und wichtig macht, das Vergnügen zum Theil noch aus einer andern Quelle hergeleitet werden kann, die von jenen darin verſchieden iſt, nemlich von ihrem Intereſſe, das ſie der Seele durch den Anblick der Menge und Wichtigkeit der Folgen ertheilen, wiewohl wir ebenfalls,

um

um die Wirkung dieſes Princips zu erklären, die Sympathie zu Hülfe nehmen müſſen; wie wir ſchon in dem vorhergehenden Abſchnitte bemerkt haben.

Es wird bei dieſer Gelegenheit nicht unſchicklich ſeyn, auf die Lenkſamkeit unſrer Empfindungen und die verſchiedenen Veränderungen aufmerkſam zu machen, welche ſie ſo leicht durch die Objekte erhalten, mit welchen ſie verknüpft ſind. Alle Empfindungen des Wohlgefallens, welche mit einer beſondern Art von Objekten verbunden ſind, haben eine groſse Aehnlichkeit mit einander, ob ſie gleich aus verſchiedenen Quellen entſprungen ſeyn mögen; und auf der andern Seite ſind dieſe Empfindungen, wenn ſie auf verſchiedene Objekte gehen, von dem Gefühl verſchieden, ob ſie gleich aus einerlei Quelle entſprungen ſind. So verurſacht die Schönheit aller ſichtbaren Gegenſtände ein Vergnügen, welches faſt immer einerlei iſt, ob es gleich bisweilen von dem bloſsen Scheine und äuſsern Anſehen der Objekte hergeleitet iſt; bisweilen von der Sympathie und dem Begriffe ihrer Nützlichkeit. Eben ſo, wenn wir die Handlungen und Charaktere der Menſchen anſehen, ohne ein beſonderes Intereſſe an ihnen zu haben, ſo iſt die Luſt oder Unluſt, welche aus dieſer Betrachtung entſteht (einige kleine Unterſchiede nicht gerechnet) faſt von gleicher Art, obgleich vielleicht eine groſse Verſchiedenheit in den Urſachen ſeyn mag, woher ſie entſtanden ſind. Auf der andern Seite verurſacht ein bequemes Haus und ein tugendhafter Charakter nicht einerlei Gefühl des

Wohl-

Wohlgefallens; wenn auch gleich die Quelle unsres Wohlgefallens dieselbe ist, und aus der Sympathie und einem Begriffe ihrer Nützlichkeit herrührt. Es ist etwas Unerklärliches in dieser Verschiedenheit unsrer Gefühle; aber es ist dieses dennoch etwas, welches wir bei allen unsern Leidenschaften und Empfindungen erfahren.

Sechster Abschnitt.

Beschluss dieses Buchs.

So hoffe ich nun endlich, dass im Ganzen nichts mehr zu einem genauen Beweise dieses Systems der Sittenlehre fehlt. Wir sind überzeugt, dass die Sympathie ein sehr mächtiges Princip in der menschlichen Natur ist. Wir sind ferner gewiss, dass sie einen grossen Einfluss auf unsre Empfindung des Schönen hat, sowohl wenn wir äussere Objekte ansehen, als wenn wir über moralische Gegenstände urtheilen. Wir finden, dass sie hinreichende Kraft hat, uns die stärksten Empfindungen von Wohlgefallen beizubringen, wenn sie auch allein ohne Konkurrenz irgend eines andern Princips wirkt; wie bey der Gerechtigkeit, dem bürgerlichen Gehorsam, der Keuschheit und der guten Lebensart. Wir können bemerken, dass sich alle zu ihrer Wirkung erfoderlichen Umstände in den mehresten Tugenden finden; denn der grösste Theil derselben zielt auf das Wohl der bürgerlichen Gesellschaft oder auf das Wohl der Person, welche sie besitzt. Wenn wir

wir alle diese Umstände vergleichen, so können wir nicht zweifeln, dass die Sympathie die hauptsächlichste Quelle des moralischen Unterschieds ist; besonders, wenn wir erwägen, dass kein Einwurf gegen diese Hypothese in einem Falle aufgeworfen werden kann, der sich nicht zugleich auf alle Fälle erstrecken sollte. Die Gerechtigkeit wird gewiss um keines andern Grundes willen gebilliget, als weil sie dem allgemeinen Besten zuträglich ist; und das allgemeine Beste ist uns ganz gleichgültig, ausser so weit uns die Sympathie dafür einnimmt. Ein gleiches können wir in Beziehung auf alle übrigen Tugenden annehmen, welche eine ähnliche Beziehung auf das allgemeine Beste haben. Sie haben ihr ganzes Verdienst von unsrer Sympathie mit denen, welche Nutzen davon ziehen: so wie die Tugenden, welche eine Beziehung auf das Beste der Person haben, die damit versehen ist, ihr Verdienst von unsrer Sympathie mit ihr entlehnen.

Die mehresten Menschen werden leicht zugeben, dass die nützlichen Eigenschaften um ihres Nutzens willen tugendhaft sind. Diese Art zu denken ist so natürlich, und kömmt bei so vielen Gelegenheiten vor, dass wenige ein Bedenken finden werden, sie als gültig zuzulassen. Wenn nun dieses einmal zugestanden ist, so muss man die Kraft der Sympathie nothwendig auch zugestehen. Die Tugend wird angesehen als Mittel zu einem Zweck. Mittel zu einem Zwecke sind nur etwas werth, so fern der Zweck einen Werth hat. Nun ist uns

aber

aber die Glückſeligkeit Andrer blos durch Sympathie etwas werth. Alſo müſſen wir dieſem Princip die Empfindung des Wohlgefallens beimeſſen, die von der Vorſtellung aller der Tugenden entſteht, die der Geſellſchaft oder der Perſon, welche ſie beſitzt, zuträglich ſind. Dieſe machen den gröſsten Theil der Moralität aus.

Wäre es in einer ſolchen Materie thunlich, den Beifall des Leſers zu erſchleichen, oder etwas anders als ſolide Gründe zu gebrauchen, ſo hätten wir hier Mittel vollauf, die Neigungen des Leſers zu gewinnen. Alle Liebhaber der Tugend (und dieſes ſind wir in der Spekulation alle, ſo ſehr wir auch in Praxi davon abweichen mögen), müſſen ſich freuen, wenn ſie ſehen, daſs der moraliſche Unterſchied aus einer ſo edeln Quelle entſteht, welche uns einen richtigen Begriff, beides von dem Edelmuth und der Fähigkeit der menſchlichen Natur ertheilt. Es gehört nur eine geringe Kenntniſs des Menſchen dazu, um einzuſehen, daſs ein moraliſcher Sinn der menſchlichen Seele als eine Grundeigenſchaft eingeprägt ſey, welche eines der allermächtigſten Principien und Grundbeſtandtheilen ihrer Natur ausmacht. Aber dieſer Sinn muſs nothwendig neue Stärke bekommen, wenn er über ſich ſelbſt nachdenkt, und diejenigen Principien billiget, aus welchen er entſtanden iſt, und wenn er in ſeiner Entſtehungsart und Urſprunge nichts findet, als was groſs und gut iſt. Diejenigen, welche den moraliſchen Sinn in urſprüngliche Inſtinkte der menſchlichen Seele auflöſen, können vielleicht

die

die Sache der Tugend mit hinreichendem Ansehen vertheidigen; aber es fehlt ihnen doch der Vortheil derer, welche diesen Sinn aus einer allgemeinen Sympathie mit dem Menschengeschlechte erklären. Nach dem letztern Systeme muss nicht nur die Tugend, sondern auch der Sinn für die Tugend gebilliget werden. Und nicht nur dieser Sinn, sondern auch die Principien, woraus er entsprungen ist. So dass nichts von irgend einer Seite vorgestellt wird, als was lobenswürdig und gut ist.

Diese Anmerkung läßt sich auch auf die Gerechtigkeit und die übrigen Tugenden dieser Art ausdehnen. Obgleich die Gerechtigkeit künstlich ist, so ist doch die Empfindung ihrer Moralität natürlich. Die Vereinigung der Menschen zu einem systematischen Betragen, oder ihre Handlungen nach allgemeinen Regeln einzurichten, macht eine Handlung der Gerechtigkeit für die Gesellschaft wohlthätig. Aber wenn sie einmal diese Beziehung hat, so billigen wir sie natürlicherweise; und wenn wir es nicht thäten, so könnte eine Vereinigung oder Uebereinkunft nimmermehr jene Empfindung erzeugen.

Die mehresten Erfindungen der Menschen sind der Veränderung unterworfen. Sie hängen von Laune und Eigensinne ab. Sie bleiben eine Zeitlang im Schwunge, und dann sinken sie wieder in die Vergessenheit herab. Wenn nun die Gerechtigkeit eine menschliche Erfindung ist, könnte man sagen, so ist zu fürchten, dass sie vielleicht ein gleiches Schicksal haben werde. Allein die Fälle sind sehr weit von einander verschieden. Das Interesse, worauf

worauf sich die Gerechtigkeit gründet, ist das allergrösste, das man sich nur einbilden kann, und erstreckt sich auf alle Zeiten und Orte. Es ist keine andre Art möglich, dasselbe zu befördern. Es liegt am Tage, und kündiget sich gleich bei der ersten Bildung der Gesellschaft von selbst an. Alle diese Gründe machen die Regeln der Gerechtigkeit fest und unveränderlich; wenigstens so unveränderlich, als die menschliche Natur. Und wenn sie auf die ursprünglichen Instinkte gegründet wären, könnten sie wohl eine grössere Festigkeit haben?

Eben dieses System kann uns nun auch eben sowohl zu einem richtigen Begriffe von der Glückseligkeit als von der Würde der Tugend verhelfen, und kann dadurch, dass es jene edle Eigenschaft in sich schliesst und fest hält, an jedem Princip unsrer Natur einen Antheil gewinnen. Wer fühlt wohl nicht, dass das Feuer in Betreibung seiner Kenntnisse und Geschicklichkeiten sich verstärkt, wenn man daran denkt, dass jener Zuwachs an Vollkommenheiten, ausser den Vortheil, den sie unmittelbar bringen, uns auch einen neuen Glanz in den Augen der Menschheit giebt, und dass sie uns allgemeine Achtung und Beifall erwerben? Und wer kann glauben, dass vortheilhafte Glücksumstände je eine hinreichende Vergütung für den geringsten Bruch der geselligen Tugenden seyn können, wenn er erwägt, dass nicht nur sein Charakter in Beziehung auf Andere, sondern auch seine Ruhe und innere Selbstzufriedenheit ganz und gar von der strengen Beobachtung derselben abhängt;

hängt; und daſs ein Menſch nie ſeinen eignen Anblick wird ertragen können, wenn er die Pflichten gegen das menſchliche Geſchlecht und gegen die Geſellſchaft verſäumt hat? Doch ich will hierauf nicht weiter beſtehen. Dergleichen Betrachtungen erfodern ein beſonderes von dem Geiſte des gegenwärtigen ganz verſchiedenes Werk. Der Anatom darf nie den Maler machen; noch in ſeinen genauen Zergliederungen und Abbildungen der kleinern Theile des menſchlichen Körpers, ſeinen Figuren eine anmuthsvolle oder einnehmende Stellung oder Ausdruck geben wollen. Es iſt ſogar etwas Häſsliches oder wenigſtens Kleinliches in den Vorſtellungen der Dinge, die er giebt; und er muſs ſeine Objekte etwas mehr in die Ferne ſtellen und ſie dem Geſichte entziehen, um ſie dem Auge und der Einbildungskraft intereſſant zu machen. Deſſenungeachtet iſt doch ein Anatom ſehr geſchickt, dem Maler einen guten Rath zu geben; ja es iſt ſogar unmöglich in der Malerey etwas Vorzügliches zu leiſten, wenn ihr die Zergliederungskunſt nicht beiſteht. Man muſs erſt eine ſehr genaue Kenntniſs der Theile, ihrer Lage und Verknüpfung wiſſen, bevor man mit Geſchmack und Richtigkeit zeichnen kann. Und ſo werden auch die abſtrakteſten Spekulationen über die menſchliche Natur, wenn ſie gleich kalt und trocken ſind, für die praktiſche Moral ſehr nützlich; und können dieſe letztere Wiſſenſchaft in ihren Vorſchriften genauer und ihre Ermahnungen überredender machen.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hume, David,

David Hume über die menschliche Natur aus dem Englischen nebst kritischen Versuchen zur Beurtheilung dieses Werks

Bd.: Dritter Band

Halle 1792

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.614(2#3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760763-0
VD18 90599144